PRODUKSI PENGETAHUAN *INDIGENOUS PSYCHOTHERAPY* ORANG DENGAN GANGGUAN JIWA DI PESANTREN

DISERTASI

Disusun dan diajukan kepada Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto
Untuk memenuhi sebagian persyaratan memperoleh gelar
Doktor Studi Islam

Oleh:
KHOLIL LUR ROCHMAN
NIM 201771020

PRODI DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN PROF. K.H. SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
TAHUN 2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Kholil Lur Rochman
NIM : 201771020
Prodi : Doktor Studi Islam
Alamat : Jalan Puteran No. 65 Desa Tambaksogra Sumbang Banyumas
No HP : 081390123822
Email : cholil@uinsaizu.ac.id

Dengan ini menyatakan bahwa;

1. Disertasi peneliti ini adalah asli dan benar-benar hasil karya sendiri, bukan hasil karya orang lain dengan mengatasnamakan peneliti, serta bukan merupakan hasil peniruan/penjiplakan (*plagiarisme*) dari hasil karya orang lain dan telah dinyatakan bebas *plagiarisme* oleh tim pascasarjana. Disertasi ini belum pernah diajukan untuk mendapat gelas akademik di UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto atau di perguruan tinggi lainnya.
2. Dalam disertasi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang telah ditulis atau dipublikasikan orang lain. Kecuali secara tertulis dengan jelas dicantumkan sebagai acuan dengan disebutkan nama pengarang dan dicantumkan dalam daftar kepustakaan
3. Pernyataan ini peneliti buat dengan sebenar-benarnya dan apabila di kemudian hari terdapat penyimpangan dan ketidakbenaran di pernyataan ini, maka peneliti bersedia menerima sanksi akademik berupa pencabutan gelar yang telah diperoleh karena karya tulis ini, serta sanksi lainnya sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku

Purwokerto 6 Juni 2023
Yang membuat pernyataan

METERAI TEMPEL
SEPULUH RIBU RUPIAH 10000
5A545AJX017204610

KHOLIL LUR ROCHMAN
NIM 291771020

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
Jalan Jenderal A. Yani, No. 40A Purwokerto 53126
Telepon (0281) 635624 Faksimili (0281) 636553

PENGESAHAN

Disertasi berjudul	:	**Produksi Pengetahuan *Indigenous Psychotherapy* Orang Dengan Gangguan Jiwa di Pesantren**
Ditulis oleh	:	Kholil Lur Rochman
NIM	:	201771020

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar
Doktor dalam Ilmu Studi Islam

Purwokerto, 31 Agustus 2023
Rektor,

KEMENTERIAN AGAMA UIN PROF. K.H. SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO REPUBLIK INDONESIA

Prof. Dr. H. Moh. Roqib, M. Ag.
NIP. 196808161994031004

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA
Jalan Jenderal A. Yani, No. 40A Purwokerto 53126, Telepon (0281) 635624 Faksimili (0281) 636553, Website: www.ppsuinsaizu.ac.id

PENGESAHAN

Judul Disertasi:
Produksi Pengetahuan *Indigenous Psychotherapy* Orang Dengan Gangguan Jiwa di Pesantren

Oleh:
Kholil Lur Rochman
201771020

Disertasi ini sudah dipertahankan di depan tim penguji dalam forum Ujian Terbuka pada Hari/Tanggal, Senin/ 31 Juli 2023 dan telah direvisi sesuai dengan catatan dari para penguji

Dewan Penguji:

No	Nama / Jabatan	Tanda tangan
1	Prof. Dr. H. Moh. Roqib, M. Ag. Ketua Sidang/Penguji	....
2	Dr. H. A. Luthfi Hamidi, M. Ag. Sekretaris/Penguji	....
3	Prof. Dr. H. Abdul Basit, M.Ag. Promotor/Penguji	....
4	Dr. Muskinul Fuad, M. Ag. Co-Promotor/Penguji	....
5	Prof. Dr. H. Sulkhan Chakim, M.M. Penguji I	....
6	Prof. Dr. Hj. Khusnul Khotimah, M.Ag. Penguji II	....
7	Prof. Dr. H. Abdul Mujib, M. Ag. M.Si. Penguji III	....
8	Dr. Nawawi, M.Hum. Penguji IV	....

ABSTRAK

Kholil Lur Rochman, NIM 201771020, Produksi Pengetahuan *Indigenous Psychotherapy* Orang Dengan Gangguan Jiwa di Pesantren, Program Studi Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, Tahun 2023

Jumlah orang dengan gangguan jiwa (ODGJ) di Indonesia setiap tahun selalu meningkat signifikan. Laporan Riset Kesehatan Dasar Kemenkes RI Tahun 2018 menyebutkan 19 juta penduduk Indonesia mengalami gangguan jiwa dan 12 juta di antaranya berstatus depresi berat. Data ini diperparah dengan adanya Covid-19 yang dalam setahun terdapat lebih dari 23 ribu orang mengalami depresi dan sejumlah 1.193 sudah melakukan percobaan bunuh diri. Data terbaru yang dirilis oleh Balitbang Kemenkes RI tahun 2021 menunjukkan 8,5% dari penduduk Indonesia mengalami gangguan jiwa. Dengan jumlah ODGJ yang sebanyak itu, Indonesia pada tahun 2019 hanya memiliki 34 rumah sakit jiwa (RSJ) yang dikelola oleh pemerintah dan 9 RSJ yang dikelola swasta. Dengan minimnya fasilitas kesehatan untuk ODGJ maka berdasarkan data Kemenkes 2019 terdapat 62% ODGJ tidak mendapatkan layanan yang layak. Mereka mengalami penelantaran, pemasungan, dan dehumanisasi serta dianggap aib oleh keluarganya sendiri. Dalam konteks semacam inilah pesantren berperan untuk mengambil sebagian peran pemerintah untuk memberikan terapi ODGJ dengan metode dan tahapan yang bersifat lokal, yang terkadang juga aneh dan ekstrem tetapi menyembuhkan. Terapi pesantren ini, dikenal sebagai terapi alternatif berbasis spiritual dan budaya yang dikesankan tidak ilmiah. Fokus riset ini adalah upaya pengungkapan beragam model terapi ODGJ di 3 pesantren di Jawa tengah yaitu Pesantren Nurul Ichsan di Purbalingga yang dikenal dengan terapi *godog*, Pesantren Hidayatul Mubtadiin di Kebumen dengan terapi ubub-herbal dan Pesantren Alif Ba di Banjarnegara dengan terapi manakib-medis, untuk kemudian dilihat bagaimana proses perolehan pengetahuan terapi di masing-masing pesantren tersebut untuk kemudian dipahami dalam perspektif epistemologi Barat, Islam dan Jawa.

Riset ini menggunakan teori epistemologi Barat *mainstream* dan *non mainstream*, epistemologi Islam dan epistemology Jawa. Untuk teori *indigenous psychotherapy* menggunakan Kim and Berry, *javanologi*, psikologi abnormal dan psikologi Jawa. Metode riset yang digunakan adalah etnografi dan *new* etnografi. Etnografi digunakan untuk mengumpulkan dan menyajikan data hasil *live in* sedangkan new etnografi digunakan sebagai alat analisa data hasil *live in* dengan teori yang dibangun atas dasar etic-emik. Hasil riset menunjukkan ada tiga model terapi ODGJ di tiga pesantren ini yaitu, Pertama, murni spiritual dan tidak mengakomodir terapi medis yang praktik di Pesantren Hidayatul Mubtadiin. Kedua, terapi spiritual dengan dukungan medis meskipun sangat minim seperti yang dipraktikkan di Pesantren Nurul Ikhsan. Ketiga, terapi spiritual yang dipadukan dengan medis dengan konsep kolaboratif seperti dipraktikkan di Pesantren Alif Ba. Dari aspek epistemologi dari ketiga model ini lebih didominasi perolehan pengetahuan jalur intuitif-Irfani-laduni-ilham-krenteke ati dan sebagai kecil menggunakan empirisme-burhani-bayani-tajribi. Untuk aspek *indigenous* dilakukan melalui terapi berbasis lokalitas dan dekonstruksi peran medis.

ABSTRACT

Kholil Lur Rochman, NIM 201771020, Knowledge Production of Indigenous Psychotherapy for People with Mental Disorders in Islamic Boarding Schools, Postgraduate Islamic Studies Doctoral Study Program, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, Year 2023

The number of people with mental disorders (ODGJ) in Indonesia always increases significantly every year. The 2018 Indonesian Ministry of Health Basic Health Research Report stated that 19 million Indonesians have mental disorders and 12 million of them are in severe depression. This data is compounded by the presence of Covid-19, where in a year there are more than 23 thousand experiencing depression and a number of 1,193 have attempted suicide. The latest data released by the Research and Development Ministry of Health of the Republic of Indonesia in 2021 shows that 8.5% of Indonesia's population has mental disorders. With that many ODGJ, in 2019 Indonesia only has 34 mental hospitals managed by the government and 9 asylums managed by the private sector. With the lack of health facilities for ODGJ, based on data from the 2019 Ministry of Health, 62% of ODGJ did not get proper services. They experience neglect, shackles and dehumanization and are considered a disgrace by their own families. It is in this context that the role of pesantren is to take part of the government's role in providing therapy for ODGJ with local methods and stages, which are sometimes also strange and extreme but healing. This pesantren therapy is known as an alternative therapy based on spiritual and culture which is given the impression of being unscientific. The focus of this research is an effort to reveal various models of ODGJ therapy in 3 Islamic boarding schools in Central Java, namely the Nurul Ichsan Islamic Boarding School in Purbalingga which is known for *godog* therapy, the Hidayatul Mubtadiin Islamic Boarding School in Kebumen with ubub-herbal therapy and the Alif Ba Islamic Boarding School in Banjarnegara with manakib-medical therapy, to then see how the process of obtaining therapeutic knowledge in each of these pesantren is then seen in the perspective of Western, Islamic and Javanese epistemology.

This research uses mainstream and non-mainstream Western epistemology, Islamic and Javanese epistemology, for Indigenous Psychotherapy theory using Kim and Berry, javanology, abnormal psychology, Javanese psychology. The research method used is ethnography and new ethnography. Ethnography is used to collect and present live-in data, while new ethnography is used as a tool for analyzing live-in data with a theory built on ethical-emic principles. The research results show that there are three models of ODGJ therapy in these three Islamic boarding schools, namely. First, purely spiritual and does not accommodate medical therapy that is practiced at the Hidayatul Mubtadiin Islamic Boarding School. Second: spiritual healing with minimal medical support as practiced at the Nurul Ikhsan Islamic Boarding School. Third, spiritual therapy combined with medical with collaborative concepts as practiced at the Alif Ba Islamic Boarding School. From the epistemological aspect, these three models are more dominated by the acquisition of knowledge from the intuitive path - Irfani-Laduni-ilham-krenteke ati and to a lesser extent using Empiricism-Burhani-Bayani-Tajribi. For the Indigenous aspect, it is carried out through locality-based therapy and medical role deconstruction.

خلاصة

خليل الرحمن نيم. ٢٠١٧٧١٠٢٠، الإنتاج المعرفي للعلاج النفسي للسكان الأصليين للأشخاص الذين يعانون من اضطرابات عقلية في المدارس الداخلية الإسلامية ، برنامج الدراسات العليا للدراسات الإسلامية للدراسات الإسلامية ، جامعة إنديانا. البروفيسور كياي حاج سيف الدين زهري ، ٢٠٢٣

دائمًا ما يزداد عدد الأشخاص الذين يعانون من اضطرابات عقلية (ODGJ) في إندونيسيا بشكل ملحوظ كل عام. ذكر تقرير أبحاث الصحة الأساسية لوزارة الصحة الإندونيسية لعام ٢٠١٨ أن ١٩ مليون إندونيسي يعانون من اضطرابات عقلية وأن ١٢ مليون منهم يعانون من اكتئاب حاد. تتفاقم هذه البيانات بسبب وجود كوفيد -١٩، حيث يوجد في عام واحد أكثر من ٢٣ ألف مصاب بالاكتئاب وعدد من ١١٩٣حاول الانتحار. تظهر أحدث البيانات الصادرة عن وزارة الصحة للبحث والتطوير في جمهورية إندونيسيا في عام ٢٠٢١ أن ٨,٥٪ من سكان إندونيسيا يعانون من اضطرابات عقلية. مع هذا العدد الكبير من ODGJ ، في عام ٢٠١٩، يوجد في إندونيسيا فقط ٣٤ مستشفى للأمراض العقلية تديرها الحكومة و 9 مصحات يديرها القطاع الخاص. مع عدم وجود مرافق صحية لـ ODGJ ، بناءً على بيانات من وزارة الصحة لعام ٢٠١٩، لم يحصل ٦٢٪ من ODGJ على الخدمات المناسبة. إنهم يعانون من الإهمال والتقييد والتجريد من الإنسانية ويعتبرون وصمة عار من قبل عائلاتهم. في هذا السياق ، يتمثل دور البيزانترين في المشاركة في دور الحكومة في توفير العلاج لـ ODGJ بالطرق والمراحل المحلية ، والتي تكون أحيانًا غريبة ومتطرفة ولكنها شافية. يُعرف علاج البيزانترين هذا بأنه علاج بديل يعتمد على الروحانية والثقافة والذي يُعطي انطباعًا بأنه غير علمي. يركز هذا البحث على محاولة الكشف عن نماذج مختلفة من علاج ODGJ في ٣ مدارس داخلية إسلامية في وسط جاوة ، وهي مدرسة نور الإحسان الإسلامية الداخلية في بوربالينجا المعروفة بالعلاج المغلي ، ومدرسة هداية المبتدين الإسلامية الداخلية في كيبومين مع أوبوب. - العلاج بالأعشاب ومدرسة ألف با الإسلامية الداخلية في بانجارنيجارا مع العلاج الطبي بالمناقب ، لمعرفة كيف يتم بعد ذلك النظر إلى عملية الحصول على المعرفة العلاجية في كل من هذه البيزانترين من منظور المعرفة الغربية والإسلامية والجاوية.

يستخدم هذا البحث نظرية المعرفة الغربية السائدة وغير السائدة ، ونظرية المعرفة الإسلامية والجاوية ، لنظرية العلاج النفسي للسكان الأصليين باستخدام كيم وبيري ، وعلم الجوان ، وعلم النفس غير الطبيعي ، وعلم النفس الجاوي. طريقة البحث المستخدمة هي الإثنوغرافيا والإثنوغرافيا الجديدة. يتم استخدام الإثنوغرافيا لجمع البيانات الحية وتقديمها ، بينما يتم استخدام الإثنوغرافيا الجديدة كأداة لتحليل البيانات الحية باستخدام نظرية مبنية على المبادئ الأخلاقية. تظهر نتائج البحث أن هناك ثلاثة نماذج من علاج ODGJ في هذه المدارس الداخلية الإسلامية الثلاثة ، وهي الأولى: روحية بحتة ولا تستوعب العلاج الطبي الذي يمارس في مدرسة هداية المبتدين الإسلامية الداخلية. ثانياً: الشفاء الروحي مع الحد الأدنى من الدعم الطبي كما تمارس في مدرسة نور الإحسان الإسلامية الداخلية. ثالثًا: العلاج الروحي مع الطبابة والمفاهيم التعاونية كما تمارس في مدرسة ألف با الإسلامية الداخلية. من الناحية المعرفية ، يهيمن على هذه النماذج الثلاثة اكتساب المعرفة من المسار الحدسي - عرفاني - لادوني - إلهام - كرينتكي أتي وبدرجة أقل باستخدام التجريبية - البرهاني - البياني - التجريبي. بالنسبة للجانب الأصلي ، يتم تنفيذه من خلال العلاج المحلي وتفكيك الدور الطبي.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṡa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Żal	ż	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye

ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
ه	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	Fathah	a	a
ـِ	Kasrah	i	i
ـُ	Dammah	u	u

2. **Vokal Rangkap**

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
...َيْ	Fathah dan ya	ai	a dan u
...َوْ	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَعَلَ fa`ala
- سُئِلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوْلَ haula

C. *Maddah*

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
...َا...َى	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas

...ىِ	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
...وُ	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيْلَ qīla
- يَقُوْلُ yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup

   Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t".
2. Ta' marbutah mati

   Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".
3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudahtul atfāl
- الْمَدِيْنَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah
- طَلْحَةْ talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- نَزَّلَ nazzala
- البِرُّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

   Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf "l" diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

   Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu
- الشَّمْسُ asy-syamsu
- الْجَلاَلُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ ta’khużu
- شَيئٌ syai’un
- النَّوْءُ an-nau’u
- إِنَّ inna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- وَ إِنَّ اللهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِيْنَ Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/ Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn
- بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا Bismillāhi majrehā wa mursāhā

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/ Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn
- الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan

dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- اللهُ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ Allaāhu gafūrun rahīm
- لِلّٰهِ الْأُمُوْرُ جَمِيْعًا Lillāhi al-amru jamī`an/Lillāhil-amru jamī`an

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam yang telah memberikan karunia dan kemudahan-Nya sehingga disertasi ini dapat terselesaikan sesuai waktu perencanaan. *Sholawat* serta salam tersanjung kepada Nabi Muhammad, semoga syafaat dan berkahnya tercurah di kehidupan dunia ini dan kehidupan di akhirat kelak.

Disertasi berjudul, *Produksi Pengetahuan Indigenous Psychotherapy Orang dengan Gangguan Jiwa di Pesantren*, merupakan hasil perenungan yang sangat Panjang. Ketertarikan peneliti pada kajian terkait orang dengan gangguan jiwa (ODGJ) diawali dari interaksi kami sekeluarga yang hidup di ujung selatan Kabupaten Rembang, tepatnya di Dusun Pandansili, Desa Logede, Kecamatan Sumber. Dusun ini merupakan wilayah paling selatan di Kabupaten Rembang yang berbatasan langsung dengan Desa Ngogek Kecamatan Ngawen Kabupaten Blora. Sebagai desa yang paling ujung dan jauh dari peradaban kota, yang secara geografis berada di tepian pegunungan Surojoyo, praktis kehidupan kami sangat sederhana dengan penghasilan yang bergantung dari hasil hutan. Pagi hari, *ba'da subuh*, mayoritas anggota masyarakat Dusun Pandansili yang sudah berusia dewasa berbondong-bondong masuk hutan dengan berjalan kaki kurang lebih 4-5 Km menuju tempat-tempat yang diperkirakan ada sisa-sisa penebangan kayu. Mereka umumnya berbekal nasi yang dibungkus daun jati (kami menyebutnya dengan istilah *mbontot*[1]) berlauk *entung*[2] dan belalang goreng yang memang menjadi sumber protein utama yang mudah ditemui. Menu *bontotan* ini *ditali* dengan *ilat-ilatan*[3] dari bambu apus.

Ritual masuk hutan di pagi buta ini kami sebut dengan beberapa istilah seperti *blandong*[4], *ngenthon* dan *ngrencek*. *Mblandong* adalah terminologi lokal

---

[1]Membawa berbekal makanan untuk sarapan

[2]Ulat daun jati yang bemamofosan dalam kepompong sebelum jadi kupu-kupu. Bentuknya adalah versi kecil dari peluru tajam senjata api.

[3]Sejenis tali yang terbuat dari irisan bambu jenis pring apus

[4]Khusus untuk *mbandong* biasanya dilakukan tengah malam, tetapi ada juga yang melakukannya siang atau sore hari menunggu lengahnya petugas penjaga hutan.

untuk kegiatan "mencuri" dengan menebang kayu jati yang berukuran besar dengan *bel*[5] untuk dijadikan *emblek*[6] *model spanyolan*[7] atas restu dari penguasa Perhutani dengan upah tertentu. *Ngenthon* adalah istilah untuk kegiatan mencari dahan-dahan kayu jati (*pang*) seukuran kaki orang dewasa dari sisa-sisa *mbandong* untuk dijual, sedangkan *ngrencek* adalah kegiatan mencari kayu bakar dari sisa-sisa *ngenthon* dan *mbandong* yang tidak termanfaatkan untuk kemudian dijual ke penadah/pengepul yang sudah siap menampung di pinggiran hutan dengan imbalan uang untuk sekali *ngrencek* dengan satu *gendong* kayu dihargai kurang lebih 20 ribu rupiah atau setara dengan 2 Kg beras.

Di tengah kehidupan masyarakat kami yang eksotis, yang tidak mungkin kaya karena penghasilan dari hutan yang tidak seberapa dan selalu habis untuk makan dan memenuhi kebutuhan dasar lainnya, dikenal seorang dukun yang bernama Mbah Wakimin yang dipercaya dan diakui mampu menyembuhkan "orang dengan gangguan jiwa" dengan cara di *leblebke* (ditenggelamkan dengan paksa) di Kedung[8] Sungai Padasan yang ada di pinggiran desa. Kedung ini terkenal angker dan *wingit* sehingga menurut Mbah Wakimin sangat pas untuk proses terapi.

Suatu hari, ada pasien yang bernama Suminah dari Dukuh Nglakeh yang secara geografis ada di sebelah timur dukuh kami, yang dianggap "gila" karena perilakunya yang tidak normal. Setelah serah terima dengan *sahsahan*[9] antara perwakilan pengantar dengan Mbah Wakimin, maka Suminah resmi menjadi pasiennya. Ritual penyembuhan dimulai, tepat matahari berada di atas ubun-ubun

---

[5]Sejenis kapak dengan pegangan yang lebih panjang

[6]Kayu jati setelah ditebang yang sudah dibentuk menjadi segi empat dengan panjang 2,5 meter dan 3 meter, untuk kayu jati setelah ditebang yang masih utuh kami menyebutnya dengan istilah *Bulung*.

[7]"Spanyol" adalah singkatan dari *separo nyolong* (sebagian mencuri). Awalnya *mbandong* adalah proses mencuri kayu jati dari hutan yang dilakukan oleh masyarakat tepi hutan untuk mencukupi kebutuhan dasar. Mereka harus "kucing-kucingan" dengan *sinder* (penjaga hutan), mantri dan polisi hutan. Apabila tertangkap maka diproses pidana pencurian yang tidak sedikit yang dipenjara di Polsek untuk kemudian diselesaikan secara kekeluargaan. Dalam perkembangannya, *mbandong* murni ini tinggalkan dan beralih ke *mblandong* yang *kong kalikong* dengan petugas dengan bagi hasil 60% untuk yang mbadong dan 40% untuk petugas. Mbandong setengah izin dan setengah mencuri ini kemudian yang memuncukan istilah "spanyol". Kayu yang didapatkannyapun berstatus kayu *spanyolan* yang harganya biasanya sedikit lebih murah dari kayu resmi yang ada surat keterangannya.

[8]Bagian dari sungai yang memiliki kedalaman lebih dari 2 meter

[9]Sama-sama sah atau sama ikhlas

di hari Jumat Kliwon[10]. Suminah dibawa ke tepian kedung dengan terlebih dulu dibacakan doa dan mantra disertai rupa-rupa *sesajen* dan aroma wangi *dupa*. Dibantu dua orang *rewang*[11] yang bertugas memegangi tubuh Suminah yang mulai meronta, prosesi *lebleb* dimulai. Awalnya tubuh Suminah ditarik dari tepian kedung yang dangkal dan semakin ke tengah yang lebih dalam. Suminah ditenggelamkan atas aba-aba dari Mbah Wakimin, setelah kira-kira sudah kehabisan nafas, tubuh Suminah ditarik ke atas. Proses *lebleb* ini dilakukan sebanyak 7 sampai 9 kali. Menurut pengakuan Mbah Wakimin, prosesi *lebleb* ini dimaksudkan untuk mengusir jin yang merasuk ke tubuh Suminah yang menyebabkannya "gila". Dengan ditenggelamkan, menurutnya, jin akan kabur karena kesulitan napas. Sebuah proses yang sampai sekarang belum bisa dipertanggungjawabkan secara keilmuwan, tetapi Suminah akhirnya sembuh dan masih hidup sampai sekarang dalam kondisi normal. Pengalaman berinteraksi dengan Mbah Wakimin ini tersimpan menjadi ingatan. Bagi peneliti yang saat itu baru SD kelas 3, proses terapi *lebleb* ini tentu menjadi hiburan gratis dan menantang bagi anak-anak kampung dan tentu belum terbersit sedikit pun untuk meneliti *terapi lebleb* sebagai sebuah kajian yang serius.

Proses terapi OGDJ yang dilakukan Mbah Wakimin adalah proses terapi yang tidak lumrah karena didapat dari wangsit dengan terlebih dahulu melakukan serangkaian tirakat berbasis Islam dan *kejawen*. Apa yang dilakukan Mbah Wakimin terhadap Suminah dengan keanehan terapi yang dilakukan, yang tidak ilmiah tetapi menyembuhkan, di dalam dunia akademik disebut dengan istilah *religious experience*[12], yang oleh Michaela Ozelsel, dipahami sebagai pengalaman spiritual yang tidak bisa dideskripsikan secara sempurna melalui kata-kata dan

---

[10]Saat peneliti masih kecil kurang lebih tahun 1986, masyarakat Dukuh Pandansili masih sedikit yang *sholat*, sehingga hari Jumat tidak *jumatan* adalah sesuatu yang biasa.

[11]Asisten Mbah Wakimin

[12] Untuk deskripsi lebih jauh lihat di antaranya, al Hallaj, *Tawasin: Kitab Kematian*, terj. M. al Fadil, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), Muhammad Zaki Ibrahim, *Tasawuf Salafi: Meluruskan Tasawuf dari Noda-Noda*, terj. Rivai Usman (Jakarta: al Hikmah, 2002), William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaludin Rumi,* terj. Sadat Ismail, (Yogyakarta: Qolam, 2001)

tulisan, bahkan akal sekalipun[13]. Menurut William James, *religious experience* ini memiliki empat karakteristik dasar. *Pertama*: bersifat *ineffrability* dalam arti tidak dapat dirasakan orang lain dan tidak dapat dideskripsikan dengan kata. *Kedua*, *neutic nuality* yaitu berupa *state of feeling* (kondisi perasaan) yang juga *state of knowledge* (kondisi pengetahuan) sehingga tidak dapat diukur dengan pendekatan intelektualitas. *Ketiga, transiency,* maksudnya *religious experience* itu merupakan sebuah kejadian yang amat singkat dan cepat hilang serta tidak berlangsung lama. *Keempat: passivity*, yaitu bagi pelaku pengalaman ini merupakan kehendak pasif dan tidak mungkin ditimbulkan oleh kehendak sendiri[14]. Menurut Muhammad Iqbal, *religious experience* memiliki empat karakteristik dasar. Pertama, validitas pengetahuan tentang Tuhan, bahwa manusia memerlukan informasi yang cepat dan akurat mengenai adanya Tuhan yang beku entitas matematis dan sistem konsep. Kedua, tidak dapat dianalisis. bahwa pengalaman mistis adalah pengalaman di mana indra dan rasa melebur tidak dapat dipisahkan dan dibedakan apalagi dianalisis. Ketiga, objektif, bahwa pada sisi ini pengalaman mistis seseorang adalah penyatuan diri secara syahdu dan mesra dengan Tuhan yang tidak dapat disamakan dengan pengalaman yang lain. Keempat: pengalaman mistis dialami langsung dan tidak dapat dikomunikasikan. Pengalaman ini lebih berorientasi pikiran daripada perasaan[15].

Religious experience, menurut Al Ghazali bisa terjadi karena peran penting *ruh*. *Ruh* atau sesuatu yang bersumber dari hati yang tersebar melalui urat-urat yang memancar ke seluruh tubuh. *Ruh* berfungsi memberi pancaran hidup, penglihatan, pendengaran, perasaan, dan penciuman. *Ruh* juga dapat mengantarkan manusia untuk mengetahui (*al alimah*) dan merasakan (*al mudrikah*) yang ada di luar diri manusia[16]. Dalam hal ini sesungguhnya dapat dikatakan bahwa manusia itu tidak

---

[13]Michaella Ozelsel*, 40 Hari Kholwat: Catatan Harian Seorang Psikolog dalam Pengasingan Diri Sufistik,* terj. Nurudin Hidayat, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 6

[14] William James, *The varieties of Religious Exsperience* (New York: The New America Library, 1950), hlm. 290

[15] Muhammad Iqbal, *The Recontruction of Religius Thought in Islam,* (Pakistan: SH. M.Asraf, 1971), hlm. 11

[16] al Ghazali, *Misykah al Anwar wa Mishfah al Asrar*, (Beirut: Alam al Kutub, 1986), cet. I, hlm. 100. secara garis besar al Ghazali membagi ruh menjadi lima kategori. Pertama, *al ruh al Hasas*, *ruh* yang merespon segala sesuatu yang dapat dirasa oleh panca indra. Kedua, *al Ruh al*

hanya mampu mencerna alam nyata akan tetapi mampu juga merasakan yang lebih dari itu. Dengan *ruh al qudsiyah al nabawiyah* seseorang mampu melihat yang prediktif. Kemampuan wawasan prediktif ini menurut Javad Nurbackhsy, mampu melihat sesuatu yang tidak dapat diinterpretasikan dan tidak dapat diabstraksikan dengan lidah[17]. Perjalanan spiritual menuju yang tertinggi ini merupakan pengalaman keberagamaan (*religious experience*) seseorang yang bersumber dari ekspresi mistis (*mystical expression*) yang dalam bahasa William James disebut dengan kesadaran mistis (*mystical states of consiousness*). Ekspresi mistis ini menurut W.T. Stace memiliki inti universal (*universal core*) yang bisa dialami oleh para pengembara. Pengalaman spiritual ini bahkan dianggap sebagai sesuatu yang rasional (*logic of mysticism*)[18].

Dalam konteks seperti inilah, Henry Corbin menawarkan konsep *fenomenologi spirit*, yaitu suatu pendekatan yang memandang bahwa manifestasi budaya dari suatu agama dapat direduksi menjadi esensi pengalaman keagamaan. Untuk itu, manifestasi agama harus dipandang menurut bahasanya sendiri. Peneliti harus meninggalkan sementara waktu keyakinan-keyakinannya sendiri agar sampai kepada kebenaran yang lain, sehingga konsep Corbin ini secara garis besar menempatkan seorang peneliti di tempat orang-orang yang dikajinya untuk merasakan pengalaman mereka, mengetahui persepsi mereka, dan mengetahui reaksi spiritual yang biasanya bersifat tertutup dan tak semua orang mampu tetapi hanya orang-orang yang mau[19]

Khayati, *ruh* yang mampu melukiskan setiap keadaan yang dirasakan oleh panca indra. Ketiga, *al Ruh al Aqli, ruh* yang mampu mengembangkan kemampuan akal pikiran. Keempat, *al Ruh al Fikri, ruh* yang merekonstruksi pengetahuan – pengetahuan yang diperoleh akal menjadi sebuah ilmu pengetahuan. Kelima, *al Ruh al Qudsiyah al Nabawiyah, ruh* suci kenabian yang mampu membuka tabir ghaib. *Ruh* ini merupakan *ruh* khusus yang dimiliki para Nabi dan Auliya.

[17] Javad Nurbackhsy, *Psikologi Sufi*, terj. Arif Rachmad, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000, cet. II, hlm. 233

[18]Geoffrey Parrinder, *Mysticism in The Worlds Religions*, (London: The Camelot Press Shothampton, 1976), hlm. 11

[19]Henry Corbin, *Imajenasi Kreatif Sufisme Ibn Arobi*, terj. Suhadi (Yogyakarta: LKiS, 2002), lihat juga dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam Dalam Islam*, terj. Zakiyuddin Baidhawi, (Surakarta: UMS Press, 2002)

Singkat cerita, anak kampung Desa Pandansili tersebut pada tahun 2009 diterima menjadi Dosen Konseling di UIN Saizu Purwokerto. Pada tahun 2012, dia mendapat kesempatan untuk mengikuti *shoort course* etnografi atas fasilitasi dari Kemenag RI di bawah bimbingan Prof. Heddy Sri Ahimsya Putra dari UGM. Pasca *shoort course* inilah, dia tertarik untuk menyandingkan riset-riset ODGJ dengan etnografi sebagai metodologi dan teknis paparan. Hasil riset dan *otak atik gathuk* yang tidak serius ini menghasilkan buku berjudul *Ironi Rasionalitas dalam Beragam Terapi Gangguan Jiwa berbasis Dukun* terbit tahun 2012 yang mendeskripsikan beragam terapi yang unik-unik dari *dukun-dukun* kampung yang melakukan pengobatan aneh-aneh yang jauh dari rasionalitas tetapi menyembuhkan.

Berkutat dengan kajian-kajian ODGJ, membawanya dipercaya mengampu Mata Kuliah Kesehatan Mental. Melalui mata kuliah ini, para mahasiswa dari tahun ke tahun, dia ajak untuk berkunjung ke beberapa tempat terapi ODGJ, baik yang berbasis pesantren maupun dukun perorangan. Hasilnya buku kedua terselesaikan dengan judul *Bersahabat dengan Gangguan Jiwa* yang terbit pada 2015.

Saat mengambil S-3, anak kampung yang tidak lain adalah peneliti sendiri, secara tidak sengaja terbersit untuk menjadikan kajian terkait ODGJ menjadi disertasi. Ingatan masa lalu tentang Mbah Wakimin yang sekarang sudah wafat dan pertemuan dengan Suminah di kampung saat Idul fitri kemarin, yang tampak sudah mulai menua tetapi masih sehat, memantapkan peneliti untuk mendalami terapi ODGJ terutama yang berbasis non-medis sebagai fokus untuk dilihat secara epistemologis dan *indigenous psychotherapy* dalam bingkai pengetahuan lokal. Sebuah proyek akademis yang menantang karena bidang ini masih sepi kajian.

Dengan terselesaikannya disertasi ini semoga memberikan kontribusi meski tidak seberapa dalam kajian terapi lokal yang menyembuhkan. Untuk itulah peneliti sangat berterima kasih kepada beliau-beliau di bawah ini yang mengantarkan semua proses ini mampu peneliti lalui.

1. Rektor UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, Prof. Dr. KH. Moh Roqib, M.Ag., yang telah memberikan izin kepada peneliti untuk mengambil S-3 di sela-sela tugas sebagai Kepala Pusat Audit dan Pengendalian Mutu di LPM

sebelum berpindah sebagai Kepala Pusat Kajian Krisis dan Resolusi Konflik di LPPM

2. Direktur Pascasarjana UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, Prof. Dr. H. Sunhaji, M.Ag. yang telah memberikan kesempatan kepada peneliti untuk *ngangsu kawruh* di institusi ini.
3. Kaprodi Doktor Studi Islam UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, Dr. H. A. Luthfi Hamidi, M.Ag., yang selalu menginspirasi terutama dalam hal mengungkapkan gagasan di luar *mainstream* dengan istilah *sing penting wani nglambe*
4. Promotor, Prof. Dr. H. Abdul Basit, M.Ag., yang sangat konstruktif dalam memberikan masukan terhadap naskah disertasi ini dan kepada Co-Promotor, Dr. Muskinul Fuad, M.Ag., yang memosisikan diri menjadi teman diskusi yang inspiratif dan mengenalkan pertama kali kepada peneliti kajian-kajian terkait *indigenous psychotherapy* dan Psikologi Timur terkhusus tentang terapi *eling lan awas* (ELA) dari La Kahija. Kepada beliau berdua, atas kapasitasnya sebagai Dekan dan WD 1 Fakultas Dakwah, peneliti juga mengucapkan terima kasih, karena telah difasilitasi untuk belajar akses literatur jurnal internasional di Rumah Scopus Yogyakarta.
5. Penguji, Prof. Dr. H. Sulhan Chakim, M.M. yang telah menunjukkan dan mengajari akses peta kajian jurnal internasional melalui aplikasi *publish or perris* dan Prof. Dr. Hj. Khusnul Khotimah, M. Ag, terima kasih atas saran-saran kontruktifnya serta kepada Prof. Dr. H. Abd. Mujib, M.Si, M.Ag., yang telah menyarankan penaMbahan perspektif psikoterapi dalam riset ini.
6. Dosen-Dosen Prodi S-3 Studi Islam yang inspiratif seperti Prof. Nurcholish Setiawan yang mengenalkan istilah *resepsi hermeneutis, cultural* dan *estetis*, Prof. Dr. H. Supriyanto dengan tantangan falsafinya; Prof. Dr. Anton Atoilah yang selalu memotivasi untuk selalu percaya diri dalam menulis dengan idiom "nikmati hidangan enak di rumah makan itu tanpa mengetahui dapurnya, dan biarkan dapur itu selalu menjadi wilayah yang privat dan tertutup; Prof. Dr. Irwan Abdullah yang menginspirasi tentang deskripsi peristiwa menjadi kata-

kata yang teknis. Terakhir kepada Prof. Dr. Kholid Mawardi, Prof. Dr. Hj. Naqiyah, dan Prof. Dr. H. Rohmad yang *humble*

7. Kepada narasumber utama yaitu Mbah Kiai Ichsan Maulana (Pengasuh Pesantren Nurul Ichsan Al Islami Purbalingga, Mbah Kiai Fahrudin (Pengasuh Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kebumen), dan Gus Khayatul Makki (Pengasuh Pesantren Alif Ba Banjarnegara), *matur nuwun* atas ilmu dan kesempatan berbincang hal-hal inspirtif selama ini.
8. Kepada kedua orang tuaku, almarhum Mbah Shodiq Pandansili dan *emak* Asfuriyah, *panjenengan* berdua sangat luar biasa menginspirasi untuk *tatag* menjalani hidup ini dengan *semeleh, ikhlas, lan pasrah*
9. Kepada teman-teman seperjuangan angkatan 2020, terkhusus Pak Mursyid Gito Saroso, Mas Ketu Sobirin, Geng FEBI (Bos Sochimin, Bos Rahmini, Bos Hil dan Bos Yois), Mbah Kaji Slamet, dan Mas Ulyan Magelang, *mugi-mugi* persahabatan ini berkah. Terkhusus kepada sahabat-sahabat terdekat, Nur Alfiana, S.Pd (SMKN 3 Purwokerto), Mahbub Nasir, S.Si. (BC Purwokerto), Mbak Nida-Mas Chandra (Chanichoma Institut), dan Dr. Abdurrahman MBP (Inais Bogor) terima kasih atas *support* dan fasilitasinya

Purwokerto, 6 Juni 2023
Peneliti
KLR

DAFTAR ISI

DAFTAR GAMBAR

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Manusia modern dengan modernitasnya selain membawa kemajuan peradaban juga memunculkan dampak lain yaitu dehumanisasi, alienasi, dan hilangnya nilai-nilai luhur kemanusiaan seperti solidaritas, kasih peneliting dan kebersamaan[20] karena tergerus sikap *ego-individualistik*. Imbas dari modernitas juga ditandai dengan kemajuan-kebebasan berpikir yang sangat luar biasa, tetapi juga disertai mundurnya nurani kemanusiaan dan memudarnya empati. Modernitas juga memunculkan apa yang disebut sebagai *dysthymia*[21] yaitu perasaan yang sangat sedih, terpuruk karena hilangnya semangat hidup yang muncul di tengah kesuksesan yang diraih yang seharusnya mendatangkan kebahagiaan. Sikap ini sering disebut sebagai “sisi suram kemanusiaan”[22] karena “kehampaan makna dan harapan”[23]. Ujung dari semua hal ini adalah ketidakseimbangan psikologis[24] yang memicu gangguan jiwa (*neurosis*)[25]

---

[20]Kwartarini Wahyu Yuniarti, *Psikopatologi Lintas Budaya*, Yogyakarta: UGM Press, 2021

[21]Jalaludin Rahmad, *Meraih Kebahagiaan*, Bandung: Simbiosa Rekatama Media, Tahun 2008, p. 25. *Dysthymia* menjadi entitas yang bersanding erat dengan depresi berat. Keduanya menjadi masalah utama yang dihadapi manusia modern, lihat Qingqing Liu dkk., “Changes in The Global Burden Of Depression from 1990 to 2017: Findings from the Global Burden of Disease study”, *Journal of Psychiatric Research* Vol. 126, 10 Aug 2019, p. 134-140

[22]Ini terjadi dikarenakan manusia terjebak pada *life style* dan glamoritas perilaku hedonis yang memicu hilangnya kepekaan dan harmoni bermasyarakat yang akhirnya menjadikan manusia menjadi tidak manusiawi, lihat Fahrudin Faiz, *Menjadi Manusia, Menjadi Hamba*, Bandung: Noura Book, 2020

[23]Victor E. Frankl, *The Will to Meaning*, terj. Gita Widya, Bandung: Noura Book, 2020, lihat juga Aba Mehmed Agha, *Untuk Dibaca Saat Diri Merasa Hampa*, Yogyakarta: checklist, 2021

[24]Ketidakseimbangan psikologis ini dipicu karena sisi lain dari modernitas telah menghadirkan tekanan hidup dan isolasi sosial yang keduanya memicu munculnya gangguan jiwa, lihat, Julianto Simanjuntak dkk., *Kelengkapan Seorang Konselor,* Tangerang: Yayasan Pelikan, 2019, cet. 5, p. 10

[25]Nurmiati Amir, *Depresi: Aspek Neurobiologi Diagnosis dan Tatalaksananya*, Jakarta UI, 2016, p. 1. Secara teoretis *neurosis* terklasifikasi dalam beberapa kategori seperti *anxiety neurosis* (kecemasan), *histeria, neurosis fobik, neurosis obsesif-kompulsif, neurosis depresif dan neurasthenia*, lihat juga W.F. Maramis, *Catatan Ilmu Kedokteran Jiwa*, Surabaya: Airlangga University Press, Tahun 1980. Pendapat lain menyebutkan, neurosis atau gangguan neurosis adalah konsep lama. Dalam konsep baru gangguan ini berkembang dan disebut dengan istilah gangguan neurotik, gangguan somatoform, dan gangguan terkait stress, lihat Alifiati Fitrikasari dkk.,

seperti rasa cemas, kesepian, kebosanan, perilaku menyimpang yang akhirnya memicu munculnya psikosomatis dan *anxiety disorder* hal tersebut ditandai dengan gangguan fisik dan mental seperti *syndrome*, trauma, dan stres yang umum ada pada orang dengan gangguan jiwa (ODGJ)[26].

ODGJ[27] di Indonesia terus mengalami peningkatan setiap tahunnya. Peningkatan ini semakin tinggi karena adanya pandemi Covid-19[28]. Data dari Laporan Riset Kesehatan Dasar (RKD) Kemenkes tahun 2013, menyebutkan peningkatan kasus prevalensi gangguan jiwa berat di Indonesia mencapai 1,7 per mil dan untuk gangguan mental mencapai 4% atau 10 juta dari 250 juta penduduk Indonesia[29]. Lima tahun kemudian data dari Laporan Riset Kesehatan Dasar tahun 2018[30] menyebutkan prevalensi ODGJ meningkat menjadi 7 per mil rumah tangga atau 7 dari 1000 rumah tangga, sehingga secara nasional

---

Gangguan Neurotik, Gangguan Somatoform dan Gangguan Terkait Stress, Semarang: Fakultas Kedokteran Undip, Tahun 2021, p. Vi

[26]Rilla Sovitriana, *Dinamika Psikologis Kasus Penderita Skizofrenia*, Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, 2019. Ada dua istilah yang dipakai di Indonesia terkait Gangguan Jiwa yaitu orang dengan gangguan jiwa (ODGJ) dan orang dengan masalah kejiwaan (ODMK). ODGJ adalah orang yang mengalami gangguan perilaku, perasaan, dan pikiran yang ditunjukkan dengan gejala-gejala tertentu yang bisa mengganggu optimalisasi peran dia sebagai manusia, sedangkan ODMK adalah orang yang mengalami gangguan fisik, mental dan sosial yang berpotensi untuk orang tersebut mengalami gangguan kejiwaan. Lihat UU No. 18 Tahun 2014 tentang Kesehatan Jiwa

[27]ODGJ merupakan gangguan jiwa yang menjadi masalah laten di masyarakat. Data statistik versi pemerintah hanya mengukur *sampling* dari beragam layanan kesehatan jiwa baik di RSJ maupun pusat rehabilitasi, tetapi angka riil yang ada di masyarakat tentu menjadi sangat banyak lihat Wirasto Ismail, "Perlindungan Hukum ODGJ di RSJ", *Wal'afiat Hospital Journal: Jurnal Nakes Rumah Sakit* Vol. 1 No.1 Tahun 2020

[28]Riset di beberapa negara menunjukkan peningkatan depresi dan kecemasan warga sebagai imbas dari Covid-19, lihat Mario Gennaro Mazza dkk., "Anxiety and Depression in COVID-19 Survivors: Role of Inflammatory and Clinical Predictors", *Brain, Behavior, and Immunity* Vol. 89 Tahun 2020, p. 594-600, lihat juga Matthias Pierce dkk., "Mental Health before and during the COVID-19 pandemic: a longitudinal probability sample survey of the UK population", *Lancet Psychiatry* Vol 7 October 2020, p. 883–92. Di Austria peningkatan mencapai 21% untuk depresi dan 19% untuk kecemasan, lihat Christoph Pieh, Sanja Budimir, Thomas Probst, "The effect of age, gender, income, work, and physical activity on mental health during coronavirus disease (COVID-19) lockdown in Austria", *Journal of Psychosomatic Research* Vol. 136 Tahun 2020. Riset di Cina menunjukkan bahwa dampak psikologis Covid seperti depresi dan stres telah melanda semua orang baik yang tidak memiliki gejala gangguan kejiwaan awal maupun yang telah memiliki gangguan sejak awal, lihat Fengyi Hao dkk.,, "Do psychiatric patients experience more psychiatric symptoms during COVID-19 pandemic and lockdown? A case-control study with service and research implications for immunopsychiatry", *Brain, Behavior, and Immunity* Vol. 87 Tahun 2020, p. 100-106

[29]Balitbangkes Kementerian Kesehatan RI, *Laporan Nasional Riset Kesehatan Dasar Tahun 2013*, Jakarta: LPB Litbangkes, 2013, p. 125

[30]Balitbangkes Kementerian Kesehatan RI, *Laporan Nasional Riset Kesehatan Dasar Tahun 2018*, Jakarta: LPB Litbangkes, 2019, p. 221

diperkirakan mencapai jumlah 450 ribu ODGJ berat. Data Riset Kesehatan Dasar tahun 2018 juga menunjukkan 19 juta penduduk Indonesia di atas 15 tahun mengalami gangguan mental emosional, 12 juta di antaranya mengalami depresi. Pusat Data dan Informasi Kemenkes RI tahun 2018, merilis informasi tentang Situasi Kesehatan Jiwa (SKJ) di Indonesia menempatkan gangguan jiwa menjadi salah satu "beban penyakit" yang terus meningkat dari tahun-ke tahun yang didominasi *depresi, skizofrenia*, dan *bipolar*. Data tahun 2021 tingkat prevalensi ODGJ adalah 1 dari 5 penduduk. Itu artinya 20% penduduk Indonesia memiliki potensi masalah gangguan jiwa[31]. Selama pandemi Covid-19, jumlah ODGJ di Indonesia sampai Juni 2020 terdapat penaMbahan 277.000 kasus[32], khusus untuk gangguan kecemasan mencapai 18.373 jiwa, lebih dari 23.000 mengalami gangguan depresi dan 1.193 penduduk mencoba melakukan bunuh diri, sedangkan data tahun 2021 berdasarkan riset dari Balitbang Kemenkes RI menunjukkan peningkatan gangguan kecemasan mencapai 8,5%.[33]

Berdasarkan data-data di atas, keberadaan ODGJ di Indonesia menjadi hal serius yang perlu dicarikan solusi secara komprehensif[34]. Sampai saat ini, upaya penanganan pemerintah masih belum maksimal. Data dari *Southeast Asia Mental Health Forum* Tahun 2018 menunjukkan dengan jumlah penduduk kurang lebih 250 juta jiwa, Indonesia baru memiliki 451 psikolog klinis (0,15/100.000 penduduk), 773 psikiater (0,33/100.000 penduduk), dan perawat jiwa berjumlah 6.500[35]. Hal ini tentu masih sangat jauh dari standar WHO yang mensyaratkan minimal 1 psikolog dan psikiater untuk 30 ribu orang, atau 0,03

---

[31]https://sehatnegeriku.kemkes.go.id/baca/rilis-media, 7 Oktober 2021

[32]https://mediaindonesia.com, Senin 20 Oktober 2020.

[33]https://www.merdeka.com, 8 Oktober 2021

[34]Indonesia National Adolescent Mental Health Survey (I-NAMHS) pada tahun 2022 melakukan survey terhadap gangguan mental remaja usia 10 sampai 17 tahun di Indonesia dan hasilnya adalah 1 dari 3 remaja mengalami gangguan mental yang didominasi cemas, fobia social, stress, ADHD, depresi mayor dan gangguan perilaku, lihat https://www.ugm.ac.id/id/berita/23086-hasil-survei

[35]Minimnya jumlah dokter jiwa juga sudah lama tersuarakan oleh Moeljono Notosoedirdjo dalam pengukuhan Guru Besar Ilmu Jiwa Unair Tahun 1984 melalui orasi yang berjudul "Pendekatan Epistemologi Ilmu kedokteran Jiwa dalam Studi Perilaku Manusia" menunjukkan data perbandingan pada tahun 1980 di USA terdapat 1 psikoater dari 8.500 penduduk, di Perancis terdapat 1 dari 14.000 penduduk dan di Indonesia 1 dari 1 juta penduduk

per 100.000 penduduk. Data tahun 2019[36], di Indonesia hanya terdapat 34 rumah sakit jiwa (RSJ) Pemerintah dan 9 RSJ swasta, bahkan, 6 provinsi masih belum mempunyai RSJ.

Pusdatin Kemenkes RI Tahun 2019 dan *dashboard* Indikator Keluarga Sehat per 4 Juli 2019, merilis data secara nasional yang menunjukkan hanya 38% penderita gangguan jiwa di Indonesia yang mendapatkan layanan medis[37]. Artinya, 62% persen di antaranya tidak mendapatkan pengobatan yang semestinya bahkan mengalami pemasungan, penelantaran, dan pengabaian serta pembuangan[38]. Hal ini terjadi karena, predikat menjadi ODGJ, bagi masyarakat awam adalah sebuah aib untuk keluarga. Kondisi ini menjadi ambigu pada saat Indonesia telah memiliki UU Nomor 18 Tahun 2014 tentang Kesehatan Jiwa yang merupakan revisi dari UU No. 3 Tahun 1966. Turunan dari UU ini dalam bentuk Pergub[39] dan Perbup sangat banyak dijumpai[40], tetapi, secara implementatif regulasi ini belum berdampak besar dalam menghadirkan negara dalam penanganan ODGJ di Indonesia. Hal ini ditunjukkan dengan minimnya

---

[36]Enam provinsi yang tidak mempunya RSJ adalah Kepulauan Riau, Kalimantan Utara, Sulawesi Tengah, Gorontalo, Sulawesi Barat, dan Papua Barat, lihat Pusat Data dan Informasi Kemenkes RI, *Situasi Kesehatan Jiwa di Indonesia Tahun 2018*, p. 6

[37]Data dari *Southeast Asean Mental Health* Forum Tahun 2018 menunjukkan di Indonesia terdapat 18.000 OGDJ yang dipasung karena dianggap membahayakan dan mengalami "kerasukan" setan. 15,8% keluarga di Indonesia juga memiliki anggota keluarga yang mengalami OGDJ berat dan tidak membawa atau mendapat pelayanan di RSJ.

[38]Erti Ikhtiarini Dewi, Emi Wuri Wuryaningsih , Tantut Susanto, Stigma Against People With Severe Mental Disorder (Psmd) With Confinement "Pemasungan", *NurseLine Journal* Vol. 4 No. 2 Nopember 2019, p. 131-138, lihat pula Aliza J. Hunt, Robert Ern-Yuan Guth, Diana Setiyawati, "Evaluating the Indonesia Free *Pasung* Movement: Understanding continuing use of restraint of the mentally ill in rural Java", *Transcultural Psychiatry* First Published May 9, 2021.

[39]Contoh Peraturan Gubernur Jateng No. 1 Tahun 2012 tentang Penanggulangan Pasung di Jateng, Peraturan Gubernur DKI Jakarta No 157 Tahun 2015 tentang Penanganan ODMK-ODGJ Terlantar, Peraturan Gubernur DIY No. 81 Tahun 2018 tentang Pedoman Penanggulangan Pemasungan, Peraturan Gubernur Kepulauan Bangka Belitung No. 65 Tahun 2018 tentang Penanganan dan Pelayanan bagi Penyandang Disabilitas Mental-OGDJ Terlantar, Peraturan Gubernur Bali No. 56 Tahun 2019 tentang Perlindungan OGDJ Terlantar.

[40]Contoh Peraturan Bupati Karanganyar No. 128 Tahun 2016 tentang Penyelenggaraan Pelayanan Kesehatan Jiwa, Peraturan Bupati Ogan Komering Ulu Timur No. 20 Tahun 2018 tentang Penanggulangan Pemasungan OGDJ di OKU Timur, Peraturan Bupati Tulang Bawang Barat No. 21 Tahun 2018 tentang Penanggulangan Pemasungan ODGJ.

fasilitas pelayanan gangguan jiwa di masyarakat. Di beberapa kota besar layanan ini muncul, tetapi dengan biaya yang mahal[41].

Indonesia juga telah meratifikasi Konvensi Internasional tentang Hak-Hak Penyandang Disabilitas yang diselenggarakan di New York pada 30 Maret 2017 melalui pengesahan Undang-Undang No. 19 Tahun 2011. Dalam undang-undang ini ditekankan adanya pengakuan atas penyandang disabilitas baik fisik, mental, intelektual, dan kelambatan sensor pada tiga hal utama yaitu "harga diri", "nilai", dan "hak". Jaminan atas tiga hal ini diwujudkan dalam bentuk bebas penyiksaan, perilaku tidak manusiawi, merendahkan martabat manusia, dan bebas eksploitasi. Ini selaras dengan Undang-Undang No. 18 Tahun 2014 tentang Kesehatan Jiwa Pasal 3c menyebutkan negara wajib memberikan perlindungan dan menjamin pelaksanaan pelayanan kesehatan jiwa yang terintegrasi, komprehensif dan kesinambungan (pasal 3d), bagi ODGJ berdasarkan HAM. Pasal 4 ayat 1 menegaskan bahwa pelayanan kesehatan jiwa itu meliputi empat bidang yaitu *promotif, preventif, kuratif*, dan rehabilitasi yang meliputi rehabilitasi psikiatrik dan rehabilitasi sosial. Dalam UU ini juga ditegaskan bahwa semua layanan tersebut merupakan tanggung jawab pemerintah dan/atau masyarakat[42].

Untuk mempertegas operasionalisasi UU. No. 18 Tahun 2014, pemerintah mengeluarkan regulasi melalui Keputusan Menteri Kesehatan RI Nomor HK.02.02/Menkes/73/2015 tentang Pedoman Nasional Pelayanan Kedokteran Jiwa. Dalam pedoman ini layanan medis di rumah sakit pemerintah dan fasilitas kesehatan lainnya untuk pasien gangguan jiwa, delirium, demensia, gangguan mental, skizofrenia, skizoafektif, depresi, bipolar, dan ansietas diatur dengan petunjuk teknis yang lengkap[43]. Beberapa provinsi/kabupaten/kota juga sangat

---

[41]Lihat untuk Jawa Tengah di Peraturan Gubernur No. 58 Tahun 2020 tentang Tarif Pelayanan Kesehatan. Sebagai contoh lihat https://rsjd-surakarta.jatengprov.go.id/biaya-pelayanan dan bandingkan dengan di http://rsj.jabarprov.go.id/menu/Sbm_000017/Tarif

[42]Bambang Suko Winarno, "Analisis Peningkatan Kualitas Hidup ODGJ", *Academia* Vol. 4 No. 1, January - June 2020, p. 133-146, lihat juga M. Wirasto Ismail, "Perlindungan Hukum ODGJ di RSJ", *Wal'afiat Hospital Journal* Vol. 1, No. 1 Tahun 2020

[43]Surya Yudantara, *Sinopsis Scizofrenia*, Malang: UB Press, 2018

responssif secara regulatif dengan mengeluarkan peraturan gubernur dan peraturan bupati-walikota terkait penanganan ODGJ ini.

Dari regulasi yang melimpah, idealnya bangsa ini sangat ramah terhadap ODGJ. Akan tetapi, melimpahnya regulasi belum sepenuhnya terimplementasi dengan baik. Fakta pemasungan[44] dan penelantaran lumrah dan jamak dijumpai tanpa adanya empati[45] bahkan ada anggapan menjadi ODGJ berarti telah melepaskan status kemanusiaannya. Ironis lagi, kondisi ini terjadi pada saat Indonesia telah menggelorakan Gerakan Indonesia Bebas Pasung (GIBP) yang diinisiasi oleh Kementerian Kesehatan sejak 10 Oktober 2010 bahkan dikuatkan dengan regulasi Permenkes No. 54 Tahun 2017 tentang Penanggulangan pemasungan ODGJ. Meskipun demikian, data riil di lapangan sebagai contoh berdasarkan data dari Dinas Kesehatan Provinsi Jawa Tengah ditemukan 511 korban pasung[46]. Data ini hanya temuan untuk waktu Januari sampai September 2019 di provinsi yang telah mengesahkan Pergub No. 1 Tahun 2012 tentang Penanggulangan Pasung, sehingga, jargon sebatas jargon dan pemasungan ODGJ tetap menjadi pilihan masyarakat sebagai solusi atas keterhimpitan ekonomi, rasa malu, dan keterpaksaan.

Berdasarkan data di atas, mempertegas bahwa melimpahnya regulasi terkait ODGJ tidak diiringi dengan banyaknya implementasi. Fakta di lapangan menunjukkan fenomena yang terbalik. ODGJ tetap rentan dengan pemasungan, penelantaran dan pembuangan serta ketiadaan pengakuan atas hak-hak kemanusiaannya. Beberapa bukti riset berikut mempertegas pernyataan di atas,

---

[44]Kasil Rockhmad, *Mengapa Dia Dipasung*, Malang: Nusa Media Kreatif, 2017

[45]Sikap ini diambil karena keluarga yang memiliki anggota yang OGDJ mengalami beragam bentuk stres yang disebabkan isolasi sosial dan stigmatisasi oleh masyarakat, beban psikologis, dan beban ekonomi yang semakin meningkat karena penyembuhan OGDJ butuh waktu yang lama, Pusat Data dan Analisis Tempo, *Fenomena Pemasungan Penderita Sakit Jiwa di Indonesia*, Jakarta: Tempo, 2020

[46]Lihat https://humas.jatengprov.go.id/detail_berita_gubernur?id=3563, data tahun 2019 ini sangat meningkat tajam apabila dibandingkan hasil studi Wijayanti dan Rahmandani, menunjukkan bahwa persebaran pasien eks pasung dari Provinsi Jawa Tengah sepanjang tahun 2011-2015 yang kemudian dirawat hanya di RSJ dr. Soerojo Magelang berjumlah 260 kasus, lihat Wijayanti, A. P. & Rahmandani, A. (2016). Jawa Tengah free from pasung 2019: A case record of mentally illness ex-physically restrained patients in mental health hospital. *Proceeding* International Conference on Health and Well-Being (ICHWB) 2016. Diunduh dari: https://publikasiilmiah.ums.ac.id/handle/11617/7358

Pertama, riset yang dilakukan oleh Komnas HAM tahun 2018[47]. Temuan penting dari riset ini adalah kenyataan bahwa ODGJ belum menjadi isu, perhatian, dan komitmen utama negara sehingga regulasi yang sempurna di atas terabaikan. Imbasnya beragam praktik rehabilitasi sosial di masyarakat tidak memiliki standar baku dan tidak memiliki mekanisme kontrol yang baik. Wajar apabila panti-panti rehabilitasi terlabeli sebagai *inhuman degrading treatment* yang ditandai dengan metode pemulihan yang tidak manusiawi dengan praktik-praktik kekerasan dan pelecehan seksual.

Kedua, Laporan *Human Right Watch* tahun 2016[48] berjudul Kekerasan terhadap Penyandang Psikososial di Indonesia. Laporan tersebut menyebutkan beragam kasus dengan foto-foto yang realis dan vulgar. Salah satunya adalah kisah Carika, Carika, 29 tahun dengan disabilitas psikososial tinggal di suatu desa di Jawa Tengah. Lima tahun dikurung di kandang kambing yang sempit dan kotor. Dia dipaksa untuk makan, tidur dan buang hajat di tengah bau busuk kotoran kambing. Menurut riset ini, kisah Carika merupakan satu dari 57.000 orang yang pernah dikurung, dibelenggu dan satu dari 18.800 orang, yang saat ini masih di pasung di Indonesia. Data di atas menunjukkan kenyataan terbalik, pada saat negara sudah mempunyai regulasi Peraturan Menteri Kesehatan RI No. 54 Tahun 2017 tentang Penanggungan Pemasungan pada ODGJ, tetapi, miskin implementasi.

Ketiga, laporan pemantauan Komnas Perempuan tahun 2019[49] berjudul Dimensi Penyiksaan dan Daur Kekerasan terhadap Perempuan dengan Disabilitas Psikososial di Rumah Sakit Jiwa dan Pusat Rehabilitasi. Laporan ini menunjukkan beragam kekerasan pada kedua jenis instansi yang harusnya melalukan pelayanan terbaik pada pasien. ODGJ perempuan juga tidak luput

---

[47]Felani Budihartanto dan Yulianti, *HAM Penyandang Disabilitas Mental di Panti Rehabilitasi Sosial,* Jakarta: Komnas HAM, 2018

[48]Human Right Watch, *Hidup di Neraka: Kekerasan terhadap Penyandang Disabilitas di Indonesia: Ringkasan dan Rekomendasi Maret 2016*, p. 3

[49]Laporan Pemantauan Komnas Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, *Hukum Tanpan Kejahatan: Dimensi Penyiksaan dan Daur Kekerasan terhadap Perempuan dengan Disabilitas Psikososial di Lokasi Serupa Tahanan (RSJ dan Pusat Rehabilitasi),* Jakarta: Komnas Perempuan, 2019, p. 55-74

dari kekerasan seksual, depersonalisasi (perendahan terhadap tubuh), perkosaan dan penghamilan saat di pasung, pemaksaan kontrasepsi, dan minim perawatan kesehatan reproduksi.

Keempat, data-data kekerasan terhadap ODGJ juga dilaporkan dengan sangat detail oleh Lembaga Bantuan Hukum Masyarakat tahun 2018 berjudul Kekangan terhadap Disabilitas Psikososial[50]. Data kekerasan lain juga bisa ditemukan dalam Dokumentasi Pelanggaran HAM di Indonesia oleh PLBHM tahun 2017 berjudul Hukum yang Bipolar: Melindungi atau Memasung[51]. Oleh karenanya, dalam kesimpulan akhir riset yang dilakukan Bappeda Provinsi Banten tahun 2017 menyebutkan bahwa pemda belum maksimal dalam menghadirkan layanan promotif, preventif, kuratif dan rehabilitatif dengan ditandai minimnya alokasi anggaran dan lemahnya SDM sebagai tenaga ahli layanan[52].

Masih minimnya perhatian, keberpihakan, dan kepedulian pemerintah dalam menangani pasien gangguan kejiwaan, membuka kepedulian dan peran orang-orang khusus di masyarakat atau sering disebut sebagai "*wong pinter*", dukun, dan paranormal[53] untuk berperan aktif dengan metode-pendekatan yang beragam, yang "dikesankan tidak ilmiah", dan yang terpenting tidak membebankan biaya terapi dengan nominal tertentu kepada keluarga pasien sebagaimana umum terjadi di rumah sakit jiwa (RSJ).

Di tengah keterbatasan kehadiran layanan medis inilah, masyarakat hadir untuk berkontributif terhadap penanganan ODGJ dengan beragam cara dan metode yang belum terbukti keilmiahannya, tetapi, masyarakat percaya bahwa cara atau metode yang aneh ini bisa menyembuhkan. Sebagai contoh adalah, pertama, terapi ODGJ oleh Mbah Mulani Klepon Jepara dengan cara mengambil

---

[50]Albert Wilya (ed.), *Kebijakan yang Paranoid: Kekangan terhadap Disabilitas Psikososial*, Jakarta: LBH Masyarakat, Mei 2018, p. 44-22

[51]Perkumpulan LBH Masyarakat, *Hukum yang Bipolar: Melindungi atau Memasung: Seri Monitor dan Dokumentasi Pelanggaran HAM di Indonesia*, Jakarta: LBH Masyarakat, April 2017

[52]Subdit Penelitian Sosial Bappeda Provinsi Banten, *Kajian Pengembangan Model Penanganan Penyakit Gangguan Jiwa Berbasis Masyarakat Tahun Anggaran 2017*

[53]Sartini, Wisdom and Rural Jawa: Ethics and Worldviews, Sleman: UGM Press, 2021, p.45, lihat juga Agustinus Sutiono, *Wong Pinter: The Roles and Significance of The Javanese Shamans*, Jakarta: Gramedia, 2021, p. 69

"air suci" (belum terkena najis) dari sumur sebanyak tiga gelas yang diberi doa dengan bacaan Surat al-Ikhlas sebanyak 21 kali di masing-masing gelas. Air dari gelas pertama diminumkan kepada pasien ODGJ, air dalam gelas kedua diusapkan pada tubuh pasien, dan air dari gelas ketiga digunakan sebagai campuran *parem*. Proses yang tampaknya sederhana ini dilakukan secara terus menerus sampai pasien gangguan jiwa dinyatakan sembuh[54]. Kedua, Terapi Banyu Kembang Telon Mbah Karsidi Banjarnegara. Proses terapi diawali dengan menanyakan biodata pasien, seperti nama, dan *weton*. Setelah itu, Mbah Karsidi menganjurkan kepada keluarga pasien untuk memberikan *sesajen* berupa *menyan, wedang kopi, wedang teh, bubur abang putih*, dan *kembang telon* yang terdiri dari mawar, kenanga dan melati yang kesemuanya diletakkan di bawah tempat tidur pasien. Untuk para pasiennya, setiap pagi dan sore Mbah Karsidi mewajibkan minum ramuan herbal khusus dan meminum air putih yang langsung diambil dari sumber mata air atau sumur yang belum tercampur dengan apapun. Sebelum diminumkan, Mbah Karsidi membaca *basmalah* dan *fatihah* dengan menyebut nama pasien sambil meminta kesembuhan kepada Yang Maha Kuasa agar pasien diberi kesembuhan, kemudian air tadi diludahi dan diminumkan ke pasien.

Contoh lain terapi ODGJ berbasis masyarakat ini memakai model terapi kayu galih asem yang dilakukan Mbah Martono Kedungreja Cilacap. Kayu galih asem yang digunakan untuk pengobatan berukuran panjang sekitar 10--15 cm dan berdiameter 3 cm yang salah satu ujungnya agak diruncingkan. Apabila tingkat gangguan jiwa ringan, pasien cukup datang satu kali dengan cara melakukan pemijatan dengan ujung kayu galih asem pada jalur urat-urat syaraf pasien. Sebelum digunakan untuk memijat, kayu galih asem direndam dengan air yang telah dimantrai. Air bekas rendaman ini pun kemudian diminumkan ke pasien. Pemijatan dilakukan selama kurang lebih 30 menit. Setelah proses ini selesai, pasien diperbolehkan untuk pulang. Untuk tingkat gangguan jiwa yang

[54]Data dan informasi terkait terapi OGDJ berbasis masyarakat di bawah ini diperoleh berdasarkan observasi lapangan dan kunjungan singkat yang peneliti lakukan pada rentang waktu Juli 2018 sampai Oktober 2019

tinggi atau sudah gila, Mbah Martono melakukan proses pengobatan yang diawali dengan menekan puting payudara sebelah kiri menggunakan ujung kayu galih asem tersebut hingga pasien merasa sangat lemas bahkan bisa sampai tidak sadarkan diri. Pada saat melakukan penekanan pada puting payudara, Mbah Martono sambil membaca mantra:

Salalahu ngalaihi wasalam
Gumbala geni sira baya putih kang kambang
Ana tengahing segara
Samubarang sirna saka gumbala geni
Salalahu ngaihi wasalam[55].

Penekanan puting payudara sebelah kiri, mempunyai makna bahwa di situ merupakan tempat bersemayamnya para jin sehingga penekanan puting payudara tersebut diharapkan dapat melemahkan jin yang bersemayam. Setelah itu, pasien dimandikan dengan air khusus yang bertujuan untuk merelaksasikan urat-urat syaraf pasien.

Metode yang lain dalam penyembuhan ODGJ memanfaatkan *suwuk* dan *mantra*[56] sebagaimana ditemukan di Panti Rehabilitasi An-Nur Bungkanel Purbalingga yang diasuh oleh Mbah Supono. Mantra yang digunakan Mbah Supono diakui ampuh oleh masyarakat karena mampu menerapi dan menjinakkan Sumanto yang *dilakobi* si Kanibal dari Purbalingga. Mantra yang digunakan Mbah Supono terdiri dari bacaan surat Al Fatihah 11 kali dengan teknik bacaan Al Fatihah yang pertama sampai yang kesembilan dibaca dengan suara pelan: bacaan Al Fatihah yang kesepuluh dibaca sedang; dan bacaan Al

---

[55]Wawancara dengan Mbah Martono Cilacap pada 20 Agustus 2018

[56]Dalam tradisi Jawa, *suwuk* dan mantra merupakan bagian integral ritual penyembuhan di masyarakat Jawa yang terdokumentasi secara oral dan dalam primbon-primbon klasik, Abimardha Kurniawan, Menyelamatkan Jawa: Sejumlah Catatan Atas Mantra Pengobatan Dalam Tradisi Naskah Merapi-Merbabu", dalam S. J. Suyono, I. Muhtarom, dan D. Trisnawati (Eds.), *Menolak Wabah: Suara-suara dari Manuskrip, Relief, Khazanah Rempah, dan Ritual Nusantara*, Yogyakarta: Ombak, 2020, p. 3-40. *Suwuk* dan mantra digunakan sebagai pengusir unsur jahat dalam tubuh, lihat Dany Ardhiyan, "Local Wisdom in Suwuk of Javanese Spells: Ethnolinguistics Studies", First International Conference on Advances in Education, Humanities, and Language, ICEL 2019, Malang, Indonesia, 23-24 March 2019

Fatihah yang kesebelas dibaca dengan keras; kemudian dilanjutkan istigasah, doa, dan ditiupkan ke air untuk diminumkan ke pasien ODGJ.

Pada lingkup pesantren terapi semacam itu bisa ditemukan dalam model terapi *godong waru* oleh Kiai Nur Fatoni di Pesantren Loro Jiwo Nurussalam, Demak[57]. Proses terapi yang Kiai Nur dilakukan dengan meminumkan ramuan jamu yang terbuat dari daun waru yang dicampur dengan gula, madu, dan temu lawak. Menurut Kiai Nur, orang gila itu hatinya pecah, sedangkan daun waru memiliki bentuk seperti hati. Dari sinilah Kiai Nur berijtihad dengan meminumkan ramuan dari daun waru tersebut. Setelah minum, pasien ODGJ yang diterapi bisa sembuh karena hatinya bisa utuh kembali. Tahapan terapi Kiai Nur adalah sebagai berikut. Pertama, Pemijatan saraf-saraf tertentu di sekitar kepala. Hal ini dilakukan setiap hari sampai dua minggu berturut-turut. Kedua, berendam malam (*kungkum bengi*) atau sering disebut mandi taubat yang dilakukan setiap pukul 24.00 sampai 01.00 dini hari dan dilanjutkan dengan mujahadah. Ketiga, *dzikir* yang rutin dilakukan setiap pukul 21.00. *Dzikir* yang dibaca bersumber dari buku kecil warisan orang tuanya. Urutan wiridnya adalah sebagai berikut: membaca Syahadat, dilanjutkan dengan membaca Al Fatihah tiga kali, al-Ikhlas tiga kali, al-Falaq tiga kali, An-nas tiga kali, ayat Kursi tiga kali, al-An'am ayat 103, Ali-Imran ayat 160, at-Taubah ayat 128-129, an-Nur ayat 35, *Hizf Latif, Nurbuat, Istigfar* seratus kali, Tasbih, Hizb Bahr, Asmaul Husna, Tahlil, *Sholawat*, diakhiri dengan doa. Keempat, ramuan herbal yang terdiri dari daun waru dan campuran lainnya. Sepintas apa yang dilakukan Kiai Nur memang tidak rasional, tetapi, banyak pasien yang sudah sembuh kerana melakukan terapi yang tidak rasional ini

Model Penyembuhan ODGJ berbasis pesantren juga ditemukan di Pondok Pesantren (Ponpes) Ki Ageng Serang Purwodadi. Ponpes ini diasuh oleh Gus Jibril dengan santri sebanyak 356 yang semuanya ODGJ. Sejak tahun 2020 pesantren ini dipilih sebagai rujukan Pemerintah Provinsi (Pemprov) Jawa Tengah untuk rehabilitasi ODGJ. Model terapi Gus Jibril diperoleh dari

---

[57]Soetji Andari, Religious Based Social Serviceson Rehabil itation of Schizophrenic Patients, *Jurnal PKS* Vol 16 No 2 Juni 2017; p. 195 - 208

pengembaraannya melalui beberapa pesantren di Jawa Timur dan hasil *riyadhoh* di sekitar Gunung Lawu. Urutan tahapan terapinya sebagai berikut. Pertama, ritual dengan media *sejodo pitik puteh mulus*, yang kemudian dibacakan Q.S. al-Isra ayat 80-82, al-Ikhlas, al-Falaq dan an-Nas, al-Baqarah ayat 1-5, *manaqib*[58] dan doa-doa khusus. Reaksi yang muncul dari ODGJ akan beragam, ada yang marah-marah, tertawa, menangis hingga perilaku tidak terkontrol lainnya. Kedua, ritual potong rambut (ritual gundul). Ketiga, mandi dengan air tujuh rupa yang bersumber dari tujuh sumber berbeda yang terdiri dari air sumur; air sendang; air hujan; air laut; air sungai; air *manaqib;* dan terakhir,ir ke kalapa muda. Ketujuh air tersebut kemudian dibacakan Q.S. al-Isra ayat 80-82, al-Al Fatihah, Istighfar dan Asmaul Husna. 4). Minum madu yang telah dimantrai dengan lalap daun pepaya muda. Selain sebagai rujukan pemerintah, pesantren yang dipimpin Gus Jibril ini juga menjadi rujukan masyarakat dalam mencari kesembuhan dari gangguan jiwa dengan tidak berbiaya mahal. Istilah yang dipakai untuk terapi di pesantren ini adalah *psikoterapi ruqyah*.

Beragam terapi ODGJ berbasis masyarakat ini sering disebut sebagai terapi alternatif yang banyak diakses oleh masyarakat, khususnya di pedesaan dan berekonomi lemah. Pada level internasional berdasarkan riset Eisenberg tahun 1996, kurang lebih 425 juta orang di Amerika melakukan terapi alternatif. Angka tersebut jauh di atas angka kunjungan warga Amerika ke pengobatan medis. Sementara di Indonesia, Riset Kesehatan Dasar Kemenkes RI tahun 2018 menunjukkan 31,4% dari total penduduk Indonesia menggunakan pengobatan tradisional[59] yang secara umum pengobatan tradisional terklasifikasi dalam dua jenis, yaitu *traditional healing* dan *traditional drugs.*

---

[58]Selain Manakib sebagai ritual, air manakib juga dipercaya sangat ampuh untuk penyembuhan, Lihat Ida Novianti dan Arief Hidayat, "Tasawuf dan Penyembuhan: Studi atas Air Manaqib dan Tradisi Pengobatan Jamaah Aolia, Panggang, Gunung Kidul, Yogyakarta", Ilmu Ushuluddin, Volume 7, Nomor 2, Juli 2020, lihat juga Sri Rijati Wardiani, Djarlis Gunawan, "Aktualisasi Budaya Terapi Air Sebagai Media Pengobatan Oleh Jamaah Di Pesantren Suryalaya Pagerageung Tasikmalaya", *Darma Karya* Vol 6, No 1 (2017)

[59]Nies Endang Mangunkusumo, *Pengobatan Tradisional: antara Mitos dan Fakta*, Jakarta: Kompas, 2021, lihat juga Asep Achmad Hidayat, *Khasanah Terapi Komplementer-Alternatif: Telusur Intervensi Pengobatan Pelengkap Non Medis*, Bandung, Nusa Cendekia, 2022

Kesaksian terhadap manfaat penyembuhan terapi alternatif yang biasanya berbasis budaya, lokalitas, agama dan kepercayaan serta keyakinan dilakukan oleh De Haan dalam bukunya *Divine Healing*. Buku ini berisi tentang kesaksian teologis atas kuasa kesembuhan Ilahi yang dialami banyak pasiennya. De Haan mengatakan "kesembuhan Ilahi datangnya dari Allah, karena Allah mampu menyehatkan tubuh dari sakit, luka, dan kerapuhan. Kesembuhan itu merupakan sarana Allah menyatakan kuasa-Nya"[60].

Maraknya pemanfaatan terapi tradisional di era modern[61] disebabkan beberapa faktor. Pertama, banyaknya kasus malapraktek, komersialisasi kesehatan, lambannya layanan, dan mahalnya obat yang menyebabkan munculnya paradigma wirausaha medis berbasis bisnis kapitalis-materialistis di kalangan dokter, petugas kesehatan dan farmasi, serta laboratorium memicu beralihnya ke terapi alternatif-tradisional untuk masyarakat tertentu.[62] Kedua, untuk mendapatkan informasi dari perspektif yang berbeda, selain juga karena adanya sikap dokter yang terkadang menjelekkan dan memberikan informasi yang stereotipe kepada dokter lainnya dalam melakukan pengobatan[63]. Ketiga, dikarenakan layanan medis hanya terkonsentrasi di kota dan biaya pengobatan yang mahal. Pada sisi yang lain, secara paradigmatis sistem terapi alternatif terformulasi dalam tiga bentuk, yaitu kepercayaan, tradisi-kebiasaan, dan hasil

---

[60]Bernad W. De Haan, *Divine Healing*, Michigan: Radio Bible Class, Tahun 1967, p. 1, lihat juga Daniel Susanto, "Mencermati Pelayanan Penyembuhan Masa kini", *The New Perspective in Theology and Religious Studies* Vol. 1, No. 1 Tahun 2020, p. 1-18, lihat juga Syamsul Bahri, *Quantum Sufi: Transpformasi Diri dengan Energi Ilahi*, Bandung Nusa Media, 2021, dalam buku ini dijelaskan bahwa setiap materi itu memiliki energi kuanta yang bisa dibangkitkan dengan perilaku sufistik

[61]Eksistensi pengobatan tradisional di era modern telah menggugurkan teori evolusi August Comte yang mana pemikiran manusia akan berkembang dari pola teologis, metafisika menuju positivisme. Puncak pencapaian positivisme sesungguhnya telah melewati atau meninggalkan nalar teologis dan metafisis, tetapi tampak dalam masyarakat, kedua nalar tersebut tetap eksis dan berbagi peran dengan nalar positivistik, sehingga dapat dikatakan atau setidaknya tesis August Comte tidak berlaku secara universal.

[62]Ada buku menarik yang ditulis oleh seorang dokter yang juga dosen di Fakultas Kedokteran Universitas Airlangga Surabaya yang melihat praktik kedokteran, keperawatan dan kefarmasian sekarang ini telah jauh melenceng dari niat awal Hipokrates yang menjadi janji dan sumpah dokter. Penyimpangan ini disinyalir karena hegemoni modernitas yang kapitalistik, hedonis dan liberal telah mendorong bisnis Kesehatan. Lihat Abdurrahman, *Menggeser Paradigma Wirausaha Medis*, Yogyakarta: Interpena, 2010, p.vii

[63]M. Yadi Permana dkk., "Celetukan Beracun: Pendeskriditkan Dokter pada Second Opinion", *Jurnal Etika Kedokteran Indonesia* Vol. 3 No. 2 Tahun 2019

budaya dalam bentuk jasa-benda seperti ramuan yang telah menjadi tradisi dan budaya warisan leluhur[64]. Keempat, adanya stigma dari masyarakat pada keluarga ODGJ, biaya medis yang mahal, dan sifat penyakit jiwa yang tidak terlihat sehingga mendorong sikap malu dari keluarga apabila keberadaan ODGJ di keluarganya terekspose atau diketahui oleh banyak masyarakat. Oleh karenanya, keluarga ini melakukan terapi diam-diam ke berbagai terapi tradisional, menjadi pilihan untuk meminimalisasi rasa malu tersebut[65]. Kelima, kepercayaan yang turun temurun dan sugesti, progres kesembuhan yang lebih cepat, biaya yang murah, takut pada pengobatan medis dan transportasi, serta tenaga kesehatan medis yang kurang memadai[66]. Keenam, terapi tradisional merupakan *lokal knowledge* yang telah mengakar dalam tradisi dan sudah berkembang jauh sebelum terapi medis bisa ditemui yang dalam budaya Jawa tertuang dalam beberapa serat seperti *Serat Primbon Reracikan Jampi* yang biasa disebut dengan *Health Belief Model*[67]. Ketujuh, keinginan untuk mencari alternatif penyembuhan setelah sekian lama dengan terapi medis kurang berdampak progresif[68]. Kedelapan, ketidakampuhan terapi medis ini didasarkan atas pemahaman bahwa manusia dengan beragam struktur tubuh yang dipisahkan dengan jiwa dalam artian terapi medis hanya melihat tubuh sebagai bentuk fisik yang terpisah dari jiwa-*ruh*, yang memosisikan dokter hanya sebagai penyembuh atas cara-cara yang rasional-saintis dengan teori dan pola yang prosedural serta baku yang oleh masyarakat dianggap sebagai salah satu cara dan ikhtiar baru untuk proses penyembuhan[69]. Kesembilan, adanya klaim

---

[64]Imas Emalia, *Wabah Penyakit dan Penanganannya di Cirebon Tahun 1906-1940,* Yogyakarta: Ombak, Tahun 2020

[65]Ririn Nasriati dan Rona Riasma, "Perilaku Keluarga dalam Pencarian Pengobatan Penderita Gangguan Jiwa", *Jurnal Dinamika Kesehatan* Vol. 10 No. 2 Tahun 2019

[66]Anius Amisin dkk., "Persepsi Sakit dan Sistem Pengobatan Tradisional-Modern pada Orang Amungme Mimika", Jurnal Holistik Vol. 13 No. 1 Tahun 2020

[67]Fransisca Tjandrasih, "Esuk Lara Sore Mati: Sejarah Pagebluk dan Penanggulangannya di Jawa Awal Abad XX", *Patrawidya* Vol. 22 No. 1 tahun 2021, p. 43

[68]Saifuddin Hakim, *Kemana Seharusnya Anda Berobat: Antara Pengobatan Medis, Alternatif dan Thibbun Nabawi,* Solo: Wacana Ilmiah Press, Tahun 2009, p. 42

[69]M. Ali Toha Assegaf, *Smart Healing: Kiat Hidup Sehat Menurut Nabi SAW,* Jakarta: Pustaka Al Kautsar, Tahun 1997, p. 7

sepihak bahwa pengobatan di luar medis tidak dapat dipertanggungjawabkan[70]. Klaim kebenaran ini mengarahkan manusia modern telah berijtihad terlalu hebat untuk pengobatan dan kesehatannya yang kadang malah tidak solutif.

Eksistensi pengobatan tradisional yang berbasis paranormal-dukun juga disebabkan karena faktor internal diri yaitu adanya pemahaman terhadap beragam persoalan yang tidak mampu diselesaikan sendiri dan juga adanya anggapan bahwa paranormal atau dukun banyak memiliki cara rahasia untuk menyelesaikan masalah karena kemampuannya mengerti hal-hal gaib[71] dan kedekatannya dengan Tuhan sehingga doa-doanya mudah dikabulkan yang bisanya mau menolong tanpa pamrih[72].

Kritik terhadap keberadaan pengobatan tradisional juga disuarakan oleh banyak pihak, seperti dalam riset Ranboki di Timor Leste tahun 2018 tentang perempuan-perempuan penyembuh yang disebut "*mname*" yang dilakukan oleh institusi Gereja Calvinis yang menganggapnya sebagai praktik perdukunan, takhayul, irasional dan profan. Tuduhan yang memarginalkan dan melukai peran penyembuh alternatif ini disebabkan gereja membangun asumsi kuasa penyembuhan yang endosentris, rasional, dan paling benar. Umumnya masyarakat perkotaan yang rasionalis juga menyebut para penyembuh ini sebagai pelaku kejahatan spiritual (*okultisme*), mistisisme, irasional, ilogika dan profan, yang mengakibatkan mereka termarginalkan[73]. Para penyembuh alternatif ini dimarginalkan tidak saja oleh agama dan masyarakat melainkan juga oleh maraknya impor dan bisnis farmasi. Pada sisi yang lain, praktik dokter dengan beragam perangkat medisnya memicu banyak masyarakat berasumsi negatif terhadap para penyembuh tradisional[74]

---

[70]Larry Doseey, *The Ekstraodinery Healing Power of Ordinary Things*, terj. Leonibar Bahfein, Jakarta: Serambi Ilmu, Tahun 2007

[71]Triyanto Triwikromo, *Ora Mung Bebendu Ora Mung Ngaku-aku Gusti Allah*, Yogyakarta: Diva Press, 2022

[72]Ali Nurdin, *Komunikasi Magis: Fenomena Dukun di Pedesaan*, Yogyakarta: LKiS, 2015, lihat juga Ruslani, *Tabir Mistik: Alam Gaib dan Perdukunan*, Yogyakarta: CV Qolam, Tahun 2003

[73]Steven Fanning, *Mystics in the Christian Tradition*, London: Rouledge Press, Tahun 2005, p. 23

[74]Mery L.Y. Kolimon, *A Theology of Empowerment: Reflections from a West Timorese Feminist Perspective*, Zurich: LIT Verlag, Tahun 2008, p. 174-177

Budaya saling klaim kebenaran atas penyembuhan antara terapi medis dan alternatif, serta stereotipe atas keunggulan masing-masing model, cara, pendekatan, media, serta perbedaan paradigmatis-epistemologis yang terpisah perlu dilakukan upaya untuk sama-sama menyadari bahwa tradisi penyembuhan modern yang bersumber dari Yunani Kuno yang dikenal dengan "sumpah Hipokrates" yang kemudian menjadi sumpah dokter yang harus membaktikan hidup untuk kemanusiaan, harus menghormati kehidupan, dan tidak akan menggunakan pengetahuan medisnya untuk berbagai hal yang bertentangan dengan kemanusiaan.

Sebagaimana terapi medis, terapi tradisional juga merupakan tradisi sejarah luhur untuk berbagi dalam melindungi dan menghargai hidup dan kehidupan serta kemanusiaan dengan perspektif epistemologis yang berbeda[75]. Untuk itulah saling membuka perspektif dalam memahami menjadi penting. Pentingnya membuka perspektif, pemahaman dan minimalisasi klaim kebenaran untuk saling berbuat baik demi kemanusiaan dan kehidupan menjadi usaha yang harus terus diupayakan. Untuk itulah kajian epistemologi penyembuhan gangguan jiwa dengan beragam tradisi penyembuhan alternatif berbasis pesantren ini relevan untuk dikaji secara serius.

Dalam khazanah epistemologi, selain dikenal konstruk rasionalis-empiris yang positivistik yang bersumber dari peradaban Barat juga dikenal dimensi lain yang beda kiblat yaitu *Irfani* yang bersumber dari peradaban Timur-Islam atau yang sering disebut dengan intuitif dan *kasyf*[76] yang dominan pada penerimaan dan menanggalkan logika-analitis kritis. Untuk mencapainya dibutuhkan

---

[75]Fransisca Tjandrasih Adji, "Esuk Lara, Sore Mati": Sejarah Pageblug dan Penanggulangannya di Jawa Awal Abad XX, *Patrawidya*, Vol. 22, No. 1, April 2021, dalam tradisi Bali, pengobatan tradisional ini dituliskan di dalam lontar-lontar usada yang masih bisa diakses sampai sekarang sedangkan dalam tradisi Jawa banyak ditemukan dalam Kidung dan Serat terutama Centini, lihat I Wayan Putra Yasa, "Manuskrip Lontar Sebagai Sumber Penulisan Sejarah Lokal Alternatif di Bali", *JPSI* Vol 3 No. 1 Tahun 2020, lihat juga Joko Susilo, "Ketahanan Kesehatan Masyarakat Melalui Herbal Habbit: Analisis Isi Pengobatan Tradisional dalam Serat Centhini", *Satwika: Kajian Budaya dan Perubahan Sosial*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2022 p. 110-125

[76]Kasyaf tidak didasarkan pada logika deduktif-induktif dan juga tidak didasarkan pada empirisme melainkan pada *gnosis* yang dalam khazanah keilmuan psikologi modern dikenal dengan istilah "pengetahuan berbasis dari emotional misctics". Lihat Misftahul huda, "Epistemologi tasawuf dalam Pemikiran Fiqh As-Sya'roni", *Jurnal Ulumuna* Vol. XIV No. 2 Desember 2020, p. 260

seperangkat laku spiritual dan penyucian diri melalui *maqomat* yang ujungnya adalah hadirnya ilmu Ilahi[77] atau yang oleh Suhrowardi disebut dengan "pencerahan" dan hanya orang yang sudah tercerahkan yang bisa memberikan bimbingan untuk mencapai ke tahap tercerahkan[78], sehingga sumber ilmu langsung dari Tuhan. Oleh karenanya, epistemologi "jalan sunyi" ini sering disebut sebagai "ilmu hudhuri" oleh Mehdi Yasdi. Suhrowardi menyebutnya sebagai "*hikmah isroqiyah*"; Ibn Arobi dengan "*hikmah ma'rifah*" yang juga menyebutnya dengan istilah "*laduni*"; "*ilmu asrar*" dan "ilmu ghaib"; Nietszhe dengan "sumber pengetahuan tertinggi"; Maslow dengan "pengalaman puncak"; Roger Garaudy dengan "filsafat profetik"; dan Henry Bergson dengan sebutan "filsafat intuitif"; Muhammad Ghallab dengan istilah "*ma'rifah tanasukiyah*"; dan masyarakat pesantren menyebutnya dengan ilmu laduni.

Dari kedua sumber epistemologis di atas, terapi gangguan jiwa berbasis medis dengan nalar epistemologi rasionalis-empiris, yang positivistik menghasilkan model terapi seperti farmakologi, ECT, relaksasi *guidance imagery*, okupasi yang diimplementasikan di beragam RSJ. Ada fenomena menarik terkait adanya kesadaran dari terapi medis untuk tidak semata mempercayai kebenaran dari sisi ilmiah-rasionalistik, tetapi juga sudah mulai mengakulturasikan beragam terapi alternatif berbasis agama dan budaya sebagai pelengkap terapi medis, bahkan beberapa RSJ sudah mengimplementasikannya dengan model yang disebutnya sebagai terapi holistik[79], terapi komplementer[80], dan terapi eklektik[81]. Fenomena ini bisa di lihat di RSJ Grasia DIY yang

---

[77]A. Khudhori Sholeh, "Mencermati Epistemologi Sufi-Irfani", *Jurnal Ulumuna* Vol. XIV No. 2 Deember 2020

[78]Saiful Falah, *Jalan Bahagia: Para Filosof Muslim dan Pemikiran Filsafatnya II*, Jakarta: Gramedia, 2021

[79]Terapi holistik adalah akulturasi terapi medis dengan berbagai teknik penyembuhan di masyarakat, seperti pijat misalnya, yang berdampak pada percepatan penyembuhan dan kesejahteraan mental, lihat Mardjan Abrori, *Pengobatan Komplementer Holistik Modern*, Bandung: Mujahid Press, 2016, lihat juga Totok Waryanta, Ummu Nada Syifa, *The Power Of Holistic Healing: Solusi Sembuh Dari Occipital Neuralgia*, Bogor: Quepedia, 2022

[80]Model ini menjadikan terapi medis sebagai terapi utama yang kemudian menambahkan beragam model terapi lain untuk lebih optimal, lihat Mila Sari (ed.), *Terapi Komplementer*, Padang: GET, 2022, lihat juga Rian Tasalim, *Terapi Komplementer*, Bogor: Quepedia, 2021

[81]Sering disebut sebagai terapi kolaboratif-integratif. Pada terapi ini dasar utama penyembuhan bukan spesifikasi terapis tetapi kebutuhan pasien. Jeffery S. Nevid, *Metode Terapi: Konsepsi dan Aplikasi Psikologi*, terj. M. Khozim, Bandung: Nusamedia, 2021

menggunakan zikir untuk relaksasi[82], RSJ Tanpan Riau dengan psikoreligius[83], dan di RSJ Bali dengan terapi spiritual Gayatri Mataram[84].

Kesadaran ini mulai dimunculkan oleh George Angel[85] yang melakukan kritik atas pengobatan Barat yang cenderung biomedis yang menurutnya itu tidak satu-satunya dan memadai untuk melakukan pengobatan di era modern. Angel memunculkan nalar medis baru yang disebut sebagai "biopsikososial" yang memandang sakit dan sehat itu tidak semata faktor tubuh, melainkan juga dipengaruhi oleh faktor biologi-genetik; perilaku-gaya hidup; dan kondisi sosial seperti keluarga, budaya, dan masyarakat.

Paradigma biopsikososial menyatakan bahwa tubuh dengan segala aktivitas dan interaksi sosial dapat memengaruhi pikiran dan juga sebaliknya kondisi pikiran akan memengaruhi tubuh. Riset-riset terbaru menunjukkan bahwa medis bukan satu-satunya model penyembuhan yang otoritatif dan semakin terbuka, untuk diakulturasikan dengan beragam profesi dan disiplin ilmu[86] melalui model integratif dan transenden[87]. Dari sinilah paradigma biopsikososial yang didasarkan pada *neuroplasticity* dan *psychosocial genomics* semakin memperjelas bahwa ada relasi konstruktif yang kontributif antara

---

[82]Arif Munandar dkk., "Terapi Psikoreligius Dzikir Menggunakan Jari Tangan Kanan Pada Orang Dengan Gangguan Jiwa Di Rumah Sakit Jiwa Grhasia Daerah Istimewa Yogyakarta", *Jurnal Dinamika Kesehatan Jurnal Kebidanan dan Keperawatan* Vol 10 No. 1 Juli 2019

[83]Pratiwi Gasril dkk., Pengaruh Terapi Psikoreligious: Dzikir dalam Mengontrol Halusinasi Pendengaran Pada Pasien Skizofrenia yang Muslim di Rumah Sakit Jiwa Tampan Provinsi Riau, *Jurnal Ilmiah Universitas Batang Hari (JIUBH),* Vol. 20, No. 3 Tahun 2020

[84]Putu Agus Windu Yasa Bukian, "Pengaruh Terapi Spiritual Gayatri Mantram Terhadap Kemampuan Klien Mengontrol Halusinasi Di Rumah Sakit Jiwa Provinsi Bali Tahun 2018", *Midwinerslion Jurnal* Vol. 3 No. 2 Tahun 2018.

[85]Geoge L. Engel, *The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine*, Science 196, Tahun 1977, p. 129-136

[86]Michael D. Berry and Philip D. Berry, "Contemporary Treatment Of Sexual Dysfunction: Reexamining The Biopsychosocial Model", *Journal of Sexual Medicine* Vol. 10, Issue 11, Tahun 2013, p. 2627 – 2643, lihat pula Attà Negri, Claudia Zamin, Giulia Parisi, Anna Paladino, Giovanbattista Andreoli, "Analysis of general practitioners' attitudes and beliefs about psychological intervention and the medicine-psychology relationship in primary care: Toward a new comprehensive approach to primary health care", *Healthcare (Switzerland)*, Vol.9, Issue 5 Tahun 2021 Article number 613

[87]John Spicer and Kerry Chamberlain, "Developing psychosocial theory in health psychology: Problems and prospects", *Journal of Health Psychology*, Vol. 1, Issue 2, Tahun 1996, Pages 161 – 171

kondisi biologi, psikologi, dan sosial seseorang terhadap pembentukan neurobiologi[88].

Paradigma biopsikososial kemudian memunculkan beragam konsep baru seperti *trans-theoritical model, the relapse prevention model, health belief model*[89]. Pentingnya rekonstruksi paradigma terapi medis juga disuarakan oleh Bahril Hidayat yang menyandingkan psikologi dengan Islam dalam relasi yang eklektis dan komplementer. Hal ini karena psikologi dengan egosentrisnya mengklaim kebenaran yang sudah ahistotis dengan meninggalkan agama yang sesungguhnya menjadi basis utama. Karena psikologi adalah ilmu yang mempelajari proses mental dan perilaku manusia yang berketuhanan[90]

Terapi alternatif untuk gangguan jiwa berbasis pesantren menghasilkan model terapi melalui *Dzikir*[91], *Sholawat*[92], spiritualitas[93], tarekat-spiritualitas[94],

---

[88]Garland, Eric L., and Howard, Matthew Owen, "Neuroplasticity, psychosocial genomics, and the biopsychosocial paradigm in the 21st century", *Health and Social Work* Vol. 34, Issue 3, Tahun 2009 Pages 191 – 199, lihat juga dalam Michael A. Flynn, Pietra Check, Andrea L, Steege, Jacqueline M. Sivén, Laura N. Syron "Health equity and a paradigm shift in occupational safety and health", *International Journal of Environmental Research and Public Health*, Vol. 19, Issue 1 Tahun 2022 Article number 349

[89]Kelli Garcia and Traci Mann, From I Wish to I Will: Social-Cognitive Predictors of Behavioral Intentions*, Journal of Health Psychology* 8 (3) Thun 2003: 347-60

[90]Bahril Hidayat, "Aplikasi Psikoterapi Neuro Lingguistic Programming (NLP) dengan Intensifikasi Modalitas Positif Individu Berupa Perilaku Beribadah terhadap Penyembuhan Gangguan Trauma", *Jurnal Fakultas Psikologi,* UIN Syarif Kasim Riau Vol. 5 No. Tahun 2009. Hasil risetnya menunjukkan bahwa Hasil riset Bahril menunjukkan bahwa beribadah merupakan sumber energi untuk sehat secara fisik mental dan adaptif terhadap masalah yang merupakan identitas kehidupan

[91]Massuhartono dan Mulyani, "Terapi Religi Melalui Dzikir Pada Penderita Gangguan Jiwa", *Journal of Islamic Guidance and Counseling* (JIGC) Vol. 2 No. 2 Desember Tahun 2018, p. 201-214

[92]Sholawat biasanya digunakan sebagai pendekatan terapi untuk ODGJ tingkat ringan. Dengan mendawamkan sholawat, santri ODGJ akan tenang jiwanya dan memiliki ketentraman hati dan mampu bersikap secara baik. Untuk ODGJ yang level berat, sholawat dengan ritual khusus juga ampuh sebagai terapi, lihat Syukron Maksum, *Rahasia Sehat Berkah Sholawat*, Yogyakarta: Galangpress, 2009, p. 150

[93]Feri Agus Triyani dkk., "Gambaran Terapi Spiritual Pada Pasien Skizofrenia: Literatur Review", *Jurnal Ilmu Keperawatan Jiwa*, *2*(1), Tahun 2019, p.19–24

[94]M. Miftahuddin dkk.," Tarekat Naqsabandiyah Sebagai Terapi Gangguan Mental (Studi di Desa Besilam Kabupaten Langkat Sumatera Utara), *Sosial Budaya*, Vol. 15, No. 2 Tahun 2018,

salat khusyu[95], puasa[96], pijat[97], *ruqyah*[98], mandi taubat[99] dan sufistik[100]. Masalahnya adalah beragam terapi medis yang dibangun atas dasar epistemologi rasional-empiris-positivistik yang menjunjung tinggi nalar logis-ilmiah telah mendapatkan tempat dalam tradisi berpikir dan nalar masyarakat modern. Pada saat yang sama, terapi alternatif belum banyak dikaji perspektif epistemologinya. Beragam riset yang telah dilakukan masih sebatas deskriptif-informatif.

Untuk itulah riset ini penting untuk menawarkan epistemologis dalam mengkaji beragam terapi gangguan jiwa berbasis pesantren yang sudah banyak dilakukan tersebut, untuk mencari dan mempertegas bahwa beragam terapi tersebut memiliki pijakan "keilmuwan", perspektif, dan paradigma kajian yang bisa jadi akademis dan "ilmiah". Tawaran epistemologis ini juga akan mempertegas bahwa beragam terapi tersebut bukan hanya bisa menyembuhkan, melainkan juga bisa dijelaskan berdasarkan nalar yang bisa dipahami. Sehingga, nantinya pilihan menggunakan beragam terapi gangguan jiwa berbasis pesantren itu tidak karena keterpaksaan, ketidaktahuan, ketidak-adaan pilihan lain, kepasrahan, atau pilihan pragmatis karena non-tarif, melainkan pilihan tersebut didasarkan kesadaran nalar dan pilihan yakin, karena beragam terapi tersebut juga memiliki "logika ilmiah" dan "kebenaran" yang bisa diterima. Penggunaan tanda petik untuk kedua kata tersebut untuk memberikan pemahaman bahwa logika ilmiah dan kebenaran yang nantinya disajikan bukanlah dalam perspektif

---

[95]Ahmad Zaini, "Shalat Sebagai Terapi Bagi Pengidap Gangguan Kecemasan Dalam Perspektif Psikoterapi Islam, *Konseling Religi*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2016, p. 319-334

[96]Nanang Qosim, "Puasa Sebagai Terapi Psikosomatis", *Opini Mata Buana* Jumat 22 April 2022, lihat juga Desi Riska Sanjaya, *Atasi Psikosomatis dengan Puasa*, Bandung: Quepedia, Tahun 2022

[97]Pijat sebagai sarana terapi gangguan jiwa dipraktikkan oleh Abah Ali Ahmadi di Desa Kajen Kecamatan Margoyoso Kabupaten Pati dan Pak Sayono di Kemangkon Purbalingga berbasis Ilmu Rogo Jati.

[98]Suhendi dkk. " Metode Ruqyah dan Hipnoterapi dalam Penyembuhan Gangguan Jiwa di Lembaga El-Psika Al-Amien Prenduan", *Indonesian Journal of Islamic Psychology* Vol. 2 No. 1 Tahun 2020

[99]Metode mandi taubat sebagai terapi gangguan jiwa diimplementasikan di Pondok Pesantren At-Taqiy Kalipucang Kulon, Welahan Jepara)

[100]Sitti Rahmatiah, "Metode Terapi Sufistik Dalam Mengatasi Gangguan Kejiwaan", *Jurnal Dakwah Tabliq* Vol. 18, No. 2 Tahun 2017

umum yang terpahami melainkan sebuah pemahaman baru yang terbuka dengan beragam pendekatan dan perspektif.

Riset yang memberikan penjelasan tentang operasionalisasi epistemologi terapi alternatif berbasis pesantren telah diawali oleh Kharisudin Aqib tentang *Epistemologi Terapi Inabah Suryalaya*[101] yang menjawab mengapa terapi *inabah* bisa menyembuhkan dan mengubah perilaku pasien gangguan jiwa. Hal itu dikarenakan pola *tazkiyatun nafz*[102] dengan tujuh tingkat *Dzikir lathoif*.

Riset ini secara substantif akan mengkaji beragam terapi gangguan jiwa[103] berbasis pesantren yang "dikesankan" sangat kental dengan nuansa mistis non-medis, yang untuk sementara dianggap jauh dari nalar ilmiah yang rasionalistik-empiris[104]. Akan tetapi, hal tersebut oleh umumnya masyarakat dipercaya mampu "menyembuhkan". Nuansa mistis non-medis yang non ilmiah-rasionalistik-empiris inilah yang selalu membawa prasangka-keunikan dan

---

[101]Kharisudin Aqib, *Inabah: Jalan Kembali dari Narkoba, Stres dan Kehampaan Jiwa*, Surabaya: Bina Ilmu, 2005

[102]Tazkiyatun Nafs didasarkan pada konsep TQN tentang manusia yang terbentuk dari unsur *Alam Amr* (Alam Perintah) dan *Alam Kholqi* (Alam Ciptaan). *Alam Amr* adalah Ruh yang terdiri dari 5 entitas yang disebut *Lathoif* jama dari *Latifah* yang terdiri dari *Al Akhfa, Al Khofi, Al Sirri, Ar Ruhi dan Al Qolbi*, sedangkan *Alam Al Kholqi* (Alam Ciptaan) yang mewujud dalam jasad terdiri dari satu latifah yaitu *Latifah Nafsi* dan 4 entitas yang terdiri dari Api Udara Air dan Tanah. Ruh yang merupakan entitas alam khalqi, awalnya adalah latifah (kelembutan yang bersifat Robbaniyah. Dalam proses penciptaan manusia selanjutnya ruh ini menyatu dengan jasad yang kemudian disebut dengan jiwa dengan 7 lapis yaitu: *Amarah (Latifah Nafz), lawwaman (latifah Qolbi), Mulhimah (latifah ruhi), Mutmainnah (latifah sirri), mardhiyah (Latifah*). Dalam kehidupan yang terdominasi pada alam riil yang penuh dengan nuansa dosa dan khilaf memaksa jiwa yang *robbaniyah* tersebut menjadi semakin jauh dari naluri dasarnya oleh karenanya semakin dekat dengan nafz maka kualitas jiwa menjadi semakin jelek karena sudah terhalangi kualitas ruhiyahnya dengan dosa dan kesalahan

[103]Di Indonesia, ada dua terminologi yang digunakan yaitu jiwa dan mental. Terminologi jiwa digunakan dalam keilmuan kedokteran dan keperawatan sehingga dikenal istilah kedokteran jiwa, rumah sakit jiwa, dan dalam lingkup keilmuannya dikenal istilah gangguan jiwa dan kesehatan jiwa, sedangkan terminologi mental lazim digunakan dalam ilmu psikologi dan konseling. Oleh karenanya wajar dalam kajian psikologi dan konseling lazim menyebut gangguan mental dan kesehatan mental. Dalam dunia pesantren, terminologi yang umum dikapai adalah jiwa, meskipun pada umumnya mereka tidak mendasarkan dan "tidak mengenal" keilmuan keperawatan-kedokteran.

[104]Dalam nalar filsafat barat "rasionalistik-empiris" awalnya merupakan dua kutub pencarian kebenaran yang bertentangan. Rasionalistik menjadi sumber pengetahuan yang lebih dulu muncul dengan Rene Descartes (1596-1850) sebagai salah satu figur utama yang kemudian mendapat gugatan dari para pengusung empirisme seperti David Hume (1711-1776) yang kemudian kedua kutub ini didamaikan oleh Imanuel Kant, lihat Fitzerald Kennedy Sitorus, "Immanuel Kant: Keberanian Empiris Versus Kebenaran Transendental", Makalah disampaikan dalam Kelas Filsafat dengan tema "Pergulatan untuk Kebenaran" dalam webinar Komunitas Salihara 14 November 2020.

ketidaksepahaman, sebagaimana diungkapkan oleh Paul Davies “dalam dunia pengetahuan, mistis selalu dicurigai”[105]. Ungkapan Davies ini wajar, mengingat pemikiran dan terapi yang terkait dengan mistis berada pada ekstrem yang berseberangan dengan pemikiran rasional. Mistis oleh sebagian pihak merupakan jalan pintas menuju kebenaran yang oleh sebagian yang lain dianggap sebagai entitas yang sulit dipahami. Untuk itulah riset ini menghadirkan epistemologi dalam konteks mencari “pembenaran akademis” dalam beragam terapi yang untuk sementara belum terdeskripsikan.

Pemilihan epistemologi sebagai fokus riset juga didasarkan atas beberapa alasan fundamental seperti, sebagai salah satu cabang filsafat yang mempelajari hakikat ilmu pengetahuan, epistemologi menjadi fokus riset yang paling terabaikan[106]. Bahkan menurut Amin Abdullah, epistemologi berbasis Islam selama ini merupakan bidang ilmu yang selain diabaikan juga kurang mendapat apresiasi yang wajar. Sehingga, dapat dimaklumi apabila bidang ini sampai sekarang “sepi” dari kajian akademis[107], yang disebabkan dominasi kajian filsafat Islam di PTKI dan pesantren dan lembaga pendidikan lainnya yang hanya fokus pada aspek sejarah, aliran-aliran dan pemikiran tokoh, serta metafisika[108] tetapi minim kajian yang fokus pada epistemologi terutama terkait tentang logika penalaran yang memandu proses berpikir[109]. Bukti empirisnya adalah minimnya kajian metodologi dan hanya fokus pada kajian terhadap hasil pemikiran. Dari kegelisahan Paul Davies dan Amin Abdullah inilah riset ini dimunculkan, bahkan menurut Khudori Sholeh, tanpa sentuhan epistemologi, beragam pemikiran dan spiritualitas Islam akan kesulitan untuk memosisikan dan

[105]Paul Davies, *Membaca Pikiran Tuhan: Dasar-Dasar Ilmiah dalam Dunia Yang Rasional*, Terj. Hamzah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, p. 381

[106]Anas Saidi, “Pembagian Epistemologi Habermas dan Implikasinya terhadap Metodologi Penelitian Sosial-Budaya”, *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 17, No. 2, Tahun 2015, p. 111

[107]M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Mormativitas dan Historisitas,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, p. 252

[108]Amin Abdullah, “Filsafat Islam bukan Sekedar Kajian Sejarah: Kata Pengantar” dalam A. Khudhori Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, p. vii

[109]Amin Abdullah, “Kajian Ilmu Kalam”, Dalam Komarudin Hidayat dan Hendro Prasetyo (ed.), *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam,* Jakarta: Dirjen Binbaga Kemenag RI, Tahun 2000, p. 241

mendeskripsikan diri dan eksistensinya di era global[110]. Hal ini dikarenakan epistemologi adalah *ruh* dan metode utama dalam berpikir. Mengabaikan epistemologi sama halnya dengan bunuh diri intelektual.

Pilihan menjadikan epistemologi sebagai dasar kajian juga penting untuk mengejar ketertinggalan pada kajian-kajian bidang ilmu lain yang akhir-akhir ini populer dengan menjadikan epistemologi pendekatan kajian, seperti yang dilakukan oleh Roibin yang dalam Pengukuhan Guru Besar Bidang Ilmu HKI di UIN Malang pada 2021 menawarkan model integrasi epistemologi dari doktrinal perspektif, doktrinal kompromistis, dan adaptif dialektif reformatif yang awalnya terpisah menjadi model epistemologi integratif adaptif dialektik reformatif dalam melihat potret hukum kepemimpinan suami istri dalam masyarakat multikultural[111]. Contoh lain dilakukan Mulia Ardi yang melihat beragam respons masyarakat dalam menyikapi Covid-19 dalam perspektif epistemologi yang akhirnya terkategori dalam lima kelompok yaitu kelompok empiris, kelompok rasionalis, kelompok intuitif, kelompok otoritas, dan kelompok revelatif[112].

Pilihan epistemologi dalam lingkup terapi ODGJ berbasis pesantren sebagai riset merupakan respons kritis terhadap realitas kajian filsafat ilmu di Indonesia yang masih menjadikan Barat sebagai kiblat utama[113]. Untuk itu perlu dirumuskan ulang guna membangun konstruksi kajian filsafat ilmu yang di dalamnya menjadikan epistemologi menjadi substansi kajian yang memiliki ciri khas dan keautentikan Indonesia, sebagaimana telah dilakukan Butts di Canada yang memfokuskan filsafat ilmu di sana pada pemisahan ilmu dan teknologi di

---

[110]A. Khudhori Soleh, *Skeptisisme al Ghazali,* Malang" UIN Maliki Press, Tahun 2009, p. 63

[111]Roibin, Model Epistemologi Integrasi Antara Islam dan Kearifan Lokal: Potret Hukum Kepemimpinan Suami Istri Dalam Islam di Tengah Masyarakat yang Multikultural, Pidato Pengukuhan Gubes UIN Maliki Malang pada 17 Februari 2021

[112]Mulia Ardi, *Epistemologi Respon Publik terhadap Pandemi Covid-19*, (Jakarta: Alim Publishing, 2021

[113]Banyak literatur yang mempertegas statemen tersebut, berikut beberapa di antaranya: Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu Klasik hingga Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Press, Tahun 2016, Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, tahun 2010, The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Liberti Tahun 2012, Nunu Burhanudin, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Prenanda Media, Tahun 2018,

satu sisi dan di sisi lain pada kajian kosmologi, epistemologi, dan disiplin filsafat. Sebagaimana juga dilakukan oleh Ujlaki tentang filsafat ilmu di Hungaria, oleh Niniluoto di Finlandia, dan Skjervheim di Norwegia[114].

Pilihan epistemologi ini juga sebagai respons atas maraknya kajian pada bidang ilmu keperawatan dan kebidanan. Dalam kedua bidang ilmu ini kajian tentang terapi gangguan jiwa berbasis agama intens dilakukan dengan mengambil tema terapi spiritual, terapi psiko-religius, dan terapi komplementer yang kecenderungan risetnya didominasi dan berbasis data statistik-positivistik. Pilihan epistemologi ini juga sebagai respons atas tuntutan era disrupsi perguruan tinggi yang ditandai dengan induksi kepekaan sosial dan budaya. Oleh karenanya, perguruan tinggi dalam hal ini UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto harus memberikan pemahaman dan mengembangkan ilmu, baik dasar maupun terapan untuk berperan sebagai penghasil ilmu pengetahuan[115]. Dalam konteks ini pula riset ini dilakukan selain sebagai *counter* wacana "kematian epistemologi" Richard Rorty yang menganggap dalam tuntutan dunia sekarang ini epistemologi sudah tidak diperlukan lagi dan tergantikan dengan kajian hermeneutik[116].

Pilihan menggunakan epistemologi sebagai tema riset juga didasarkan pertimbangan epistemologis atas telaah teoretis tentang *epistemologi of ignorance* yang menyadarkan peneliti tentang "penelantaran" epistemologis dan "keacuhan yang tersadari"[117] dari beragam eksistensi terapi gangguan jiwa berbasis pesantren yang "sepi" kajian ilmiah yang sudah berlangsung lama,

[114]Lihat dalam Hastangka dan Heri Santoso, "Arah dan Orientasi Filsafat Ilmu di Indonesia", *Jurnal Filsafat Indonesia,* Vol. 4 No. 3 Tahun 2021

[115]Mayling Oey-Gardiner dkk., *Era Disrupsi: Peluang dan Tantangan Pendidikan Tinggi Indonesia*, Jakarta: AIPI, 2017, p. 22-35

[116]Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey: Princeton University Press, 1979, lihat juga dalam Yuventika Priska Kalumbang, "Kritik Pragmatisme Richard Rorty terhadap Epistemologi Barat Modern", *Jurnal Filsafat,* Vol 28, No. 2 Tahun 2018, lihat juga Syakib Ahmad Sungkar, "Hermeneutika dan Peranannya dalam Ilmu Sosial-Budaya", *Jurnal Dekonstruksi*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, p. 96-108

[117]Kathinka Fossum Evertsen (2021) Looking for Women in the Field: Epistemic Ignorance and the Process of Othering, *Forum for Development Studies*, Vol. 48, No. 3, p. 387-407, lihat juga dalam Riikka Prattes, "I don't clean up after Myself: Epistemic Ignorance, Responsibility and the Politics of the outsourcing of Domestic Cleaning ", *Feminist Theory* Vol. 21(1) Tahun 2020 p. 25–45

tetapi dirasakan manfaatnya oleh masyarakat. Sikap nyaman dengan ketidaktahuan tetapi berharap manfaat, inilah yang layak dikaji lebih jauh. Epistemologi ketidaktahuan (*epistemologi of ignorance*)[118] adalah istilah yang dipinjam oleh Nindyo Sasongko dari terminologi filsafat politik untuk menggambarkan proses penyebaran ketidaktahuan masyarakat yang disengaja oleh sistem politik di Indonesia secara terus menerus atas pembantaian ratusan ribu jiwa dalam tragedi 1965. Sehingga menurutnya ketidaktahuan secara substantif sama dengan pengetahuan karena memiliki struktur, kriteria, dan praktik, sehingga ketidaktahuan bukanlah perilaku tidak tahu atau kurangnya pengetahuan tetapi sudah masuk ke wilayah epistemologis yang politis dan bersumber dari ketidakadilan sosial yang *epistemic*[119]. Pemaknaan Nindyo Sasongko beda dengan pemahaman Ada Agada yang mengkaji fenomena kepasrahan total kepada Tuhan dalam bingkai *epistemologi of ignorance* dalam makna pesimistis yang naturalistis[120]. Kesimpulan Agada ini tentu beda perspektif dengan konsep *semeleh-ikhlas lan pasrah*-nya orang Jawa.

Riset ini akan melihat, beragam terapi gangguan jiwa dalam perspektif pesantren tersebut dalam bingkai psikologi *indigenous* untuk menghindari bias pemahaman atas teori dan perspektif Barat yang banyak menjadi rujukan keilmuwan dewasa ini. Untuk itulah beragam keunikan dan konsepsi dari terapi alternatif gangguan jiwa tersebut akan ditempatkan dalam pemahaman dan bingkai budaya yang melingkupinya. Sehingga, dapat dipahami secara utuh sesuai lokalitas. Untuk mencapai hal tersebut, peneliti berusaha sekuat mungkin guna mengesampingkan asumsi, teori, dan pemahaman keilmuwan psikologi-

---

[118]Nindyo Sasongko, "Epistemic Ignorance and the Indonesian Killings of 1965–1966: Righting the Wrongs of the Past and the Role of Faith Community", *Political Theology* Tahun 2019, p.1 https://doi.org/10.1080/1462317X.2019.1568705. Istilah ini juga dimaknai sebagai analisa terhadap entitas ketidaktahunan diproduksi dan dipertahankan untuk dicari pemahaman baru, lihat Nancy Tuana, "The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance", *Hypatia* Vol. 21, No.3: Tahun 2006, p. 1–19, lihat juga Nancy Tuana, *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: State University of New York Press,2007, liht juga Saniyah Pertiwi, Naupal Asnawi, "Membaca Persoalan Hijab dan Otonomi Perempuan Melalui Epistemology Ignorance", *Jurnal Paradigma* Vol. 12, No. 2 Tahun 2022

[119]Jadwiga Błahut-Prusik, "On Social Consequences of Epistemic Ignorance", *Filozofia*, Vol. 76, No 6, Tahun 2021 p. 436 – 450

[120]Ada Agada, "The African Vital Force Theory of Meaning in Life", *South African Journal of Philosophy*, Vol. 39 Issue 2, Tahun 2020, p. 100-112, DOI: 10.1080/02580136.2020.1770416

konseling yang disepakati selama ini untuk hadir sejernih mungkin untuk menerima dan melihat realitas dari beragam terapi gangguan jiwa di pesantren secara utuh.

B. Fokus Riset

Pesantren yang menjadi objek riset ini bukanlah pesantren yang umum dipahami sebagai institusi pendidikan agama, dan khas Indonesia tempat santri belajar mengerti memahami, menghayati serta mengamalkan agama yang diyakininya, yang secara unsur terdiri dari kiai, santri, kitab-kitab, masjid, dan asrama sebagaimana diatur dalam UU No. 18 Tahun 2019, melainkan pesantren khusus yang sebagian besar atau bahkan semua santrinya adalah ODGJ. Posisi kiai tidak semata sebagai guru, sumber ilmu, dan spiritualitas tetapi juga sebagai terapi dengan metode dan cara unik yang ditemukan dengan *riyadhoh* dan tirakat tertentu. Unsur santri tidak seperti yang lazim dipahami yaitu *santri ndalem*, *santri mukim*, *santri kalong*[121]*, dan santri khidmah*[122], melainkan *santri-santri terapi* baik yang secara sukarela diantar oleh keluarganya untuk proses penyembuhan maupun dari hasil razia ODGJ yang dilakukan oleh unsur pemerintah maupun unsur pesantren sendiri.

Fokus riset ini adalah beragam terapi gangguan jiwa berbasis pesantren yang menggunakan beragam hal aneh dan tidak rasional, tetapi ketidakrasionalan itu tidak mengurangi keajaiban untuk menyembuhkan. Terbukti banyak pasien yang sembuh dengan hal-hal aneh dan terkesan mengada-ada serta jauh dari rasionalitas dan nalar ilmiah. Untuk itu, perlu dilakukan kajian untuk menjawab mengapa model terapi yang seperti itu bisa menyembuhkan dengan menggunakan epistemologi dan *indigenous* psikologi

---

[121]Lihat Ahmad Maujuhan Syah, “Hubungan Intensitas Berdzikir dengan Kebermaknaan Hidup Santri Kalong”, *Conceils,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2021, lihat juga Yayan Musthofa dkk., “Pembelajaran Pesantren Virtual: Fasilitas Belajar Kitab Kuning bagi Santri Kalong”, Tadris Vol. 16, No. 1 Tahun 2021

[122]Santri yang ikhlas mengabdikan diri untuk melayani kyai sebagai peneguhan atas asas *tafaqquh fi al-din di pesantren,* lihat Samsudin, Tradisi Khidmah dalam Perspektif Pendidikan Islam, *Jurnal Pendidikan Agama* Vol. 1, No. 1, Tahun 2022, p. 298, lihat pula Aufa Abdillah dan Erkham Maskuri, The Khidmah Tradition of Santri Towards Kyai (The Review of ‘Urf & Psychology), *Nazhruna,* Vol. 5 Issue 1, 2022. pp. 278-292

dalam bingkai pengetahuan lokal sebagai alat penelusuran.

Hal-hal inilah yang memicu penulis untuk melakukan riset lebih lanjut dengan fokus pada tiga layanan terapi alternatif berbasis pesantren yang dikelola oleh masyarakat non-pemerintah untuk kemudian dilihat dalam nalar epistemologis secara holistik, perpaduan Islam-Timur-Barat, dan nalar *indigenous* psikologi untuk mencari pembenaran dan nalar ilmiah dari beragam terapi yang non-ilmiah tersebut.

Tiga pesantren yang menjadi objek riset, adalah sebagai berikut. Pertama, Pesantren Alif Ba di Kecamatan Bawang Banjarnegara yang diasuh oleh Gus Hayat. Ponpes ini memadukan terapi berbasis spiritual dan medis dengan bekerjasama dengan RSI Banjarnegara. Kedua, Ponpes Nurul Ihsan Al-Islami di Purbalingga yang diasuh oleh Muhammad Ikhsan Maulana yang fokus pada terapi ODGJ karena penyalahgunaan narkoba dengan pendekatan non-medis, dan Ketiga: Ponpes Hidayatul Mubtadiin Kebumen yang diasuh oleh Kiai Fakhrudin, yang telah menyembuhkan ODGJ non-narkoba tidak kurang dari 500 klien dengan metode *herbal therapy* berbasis Laduni.

Pemilihan ketiga lokasi riset ini didasarkan atas pertimbangan, sebagai berikut. Pertama, untuk Ponpes Alif Ba mengakomodasi model terapi ODGJ berbasis spiritual dan medis ODGJ yang diterapi pun masih bersifat umum dalam artian menerima ODGJ karena narkoba maupun non-narkoba. Kedua, Ponpes Nurul Ihsan mewakili Ponpes yang melakukan terapi gangguan jiwa karena narkoba dan sudah ada intervensi dari pemerintah melalui status IPL[123]. Proses terapi dilakukan secara spiritual non-medis. Ketiga, Ponpes Hidayatul Mubtadiin fokus pada terapi gangguan jiwa murni dalam artian bukan imbas dari narkoba dan sementara ini dikelola pesantren secara mandiri, belum ada keterlibatan pemerintah seperti bantuan pendanaan, pendampingan, dan supervisi, bahkan belum ada riset tentang pesantren dan model terapi dengan

[123]IPWL berdasarkan Permenkes No. 4 Tahun 2020 tentang Penyelenggara Institusi Penerima Wajib Lapor (IPWL) adalah pusat kesehatan masyarakat, rumah sakit, atau lembaga rehabilitasi yang ditunjuk oleh pemerintah (Bab I Pasal 1.1). Wajib Lapor adalah kegiatan melaporkan diri bagi pecandu narkoba (Bab I Pasal 1.2). Layanan IPWL mencakup motivasi dan diagnosis psikososial; bimbingan sosial; bimbingan resosialisasi; bimbingan sosial dan konseling psikososial; bimbingan mental spiritual; pelayanan keterampilan/vokasional; dan bimbingan Lanjut.

mengambil objek pondok ini.

C. Pokok dan Rumusan Masalah

Masalah pokok dari riset ini akan mengkaji secara akademik-ilmiah dalam bingkai epistemologis dan *Indigenous* psikologi tentang beragam terapi alternatif berbasis spiritual dan budaya di tiga pesantren yang terkesan non-rasional-empiris-medis, bisa menyembuhkan bahkan menjadi rujukan pemerintah dalam proses terapi ODGJ di Jawa Tengah, selain juga adanya kepercayaan masyarakat yang tinggi terhadap model terapi ini. Dari masalah pokok inilah dirumuskan dua pertanyaan dasar:

1. Bagaimana proses terapi gangguan jiwa di Pesantren Nurul Ichsan Purbalingga, Pesantren Hidayatul Mubtadiin di Kebumen, dan Pesantren Alif Ba di Banjarnegara?
2. Bagaimana produksi pengetahuan terapi gangguan jiwa di tiga pesantren tersebut
3. Bagaimana melakukan telaah atas beragam terapi gangguan jiwa di tiga pesantren tersebut dalam perspektif epistemologis dan *indigenous psychotherapy*?

D. Tujuan Riset

Tujuan riset ini adalah memberikan analisis secara ilmiah berbasis nalar epistemologis-*indigenous psychotherapy* dalam beragam terapi gangguan jiwa di pesantren yang kental dengan unsur spiritual-budaya yang berbeda dalam kajian epistemologi Barat. Ketidaksinkronan ini yang berujung pada stereotipe dan penaifan ini akan ditelaah secara mendalam berdasarkan teori-teori dan pendekatan baru dalam *frame* kajian epistemologis yang holistik.

Selain itu, riset ini juga akan memberikan kajian pengembangan dalam bingkai nalar *indigenous psychotherapy* dan pengetahuan lokal untuk kemudian dibingkai dalam perspektif epistemologis yang holistik terhadap beragam terapi tersebut untuk memberikan penegasan teoretis terkait "keilmiahan" beragam terapi ini. Meminjam *indigenous psychotherapy* dalam

konteks ini tentu menarik untuk menjembatani paradigma berpikir yang masih dibedakan menurut klaim kebenaran masing-masing pihak. Satu hal yang penting, riset ini akan melihat beragam terapi gangguan jiwa berbasis pesantren dalam perspektif lokalitas, untuk kemudian dilihat juga dalam pemahaman epistemologi arus utama secara komprehensif.

E. Manfaat Riset

Manfaat riset ini akan menutup wilayah yang belum tergarap oleh para peneliti terdahulu dan akan semakin menyemarakkan kajian terkait terapi gangguan jiwa berbasis pesantren dengan nalar akademis holistik yang untuk sementara waktu tertutup nalar epistemologis-rasional-empiris. Riset ini juga bermanfaat untuk memperkenalkan beragam pendekatan baru dalam aliran epistemologi yang bisa membantu memberikan pencerahan dan solusi akomodatif. Riset ini juga bermaksud untuk berkontribusi dalam memanusiakan ODGJ dengan memberikan beragam informasi terapi penyembuhan dengan nalar epistemologis yang mampu meyakinkan klien dan keluarga dalam berikhtiar mencari kesembuhan di tengah keterbatasan kemampuan finansial dan relasi.

Manfaat secara kelembagaan, riset ini berkontribusi terhadap implementasi dan realisasi visi UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto yang unggul, progresif dan integratif. Unggul karena riset ini merupakan riset yang relatif baru dan belum banyak tersentuh oleh peneliti lain. Progresif dikarenakan riset ini menawarkan paradigma akulturatif holistik dalam memahami beragam terapi gangguan jiwa berbasis pesantren yang kaya akan keunikan dan lokalitas yang belum dipahami. Tawaran ini tentu sangat progresif apabila dilihat kecenderungan kajian selama ini masih terkooptasi pola informatif-deskriptif. Integratif karena riset ini melibatkan banyak perspektif dan paradigma epistemologis dalam memahami objek riset. Hal ini tentu selaras dengan visi integrasi menuju kesatuan ilmu yang menjadi paradigma keilmuwan Kementerian Agama Republik Indonesia. Riset ini juga mempertegas misi sebagai pusat budaya penginyongan UIN Prof. K.H.

Saifuddin Zuhri Purwokerto dikarenakan dua pesantren yang menjadi objek riset ini ada dalam wilayah eks-Karesidenan Banyumas yang diakronimkan dengan sebutan Barlingmascakeb.

Manfaat kepada pemerintah adalah untuk memberikan penegasan bahwa apa yang dilakukan oleh pemerintah provinsi dan kabupaten yang menjadikan pesantren dengan spesifikasi penyelenggaraan terapi gangguan jiwa ini menjadi rujukan rehabilitasi dari ODGJ hasil penertiban oleh Satpol PP dan dinas sosial adalah sah dan bisa dipertanggungjawabkan dikarenakan pola terapi di pesantren terkait ODGJ telah memiliki paradigma keilmuwan dan epistemologi baru yang tidak hanya berorientasi pada bukti dan manfaat kesembuhan, melainkan juga bukti keabsahan proses terapi yang bisa diterima dengan nalar dan kesadaran.

Manfaat untuk periset selanjutnya adalah sebagai pemicu untuk melakukan beragam telaah terkait terapi ODGJ berbasis lokalitas dan agama. Riset ini baru fokus pada agama Islam dengan terapi pesantrennya. Ke depan mungkin bisa dimulai kajian lintas agama dengan objek yang sama. Beberapa riset tentang naskah Usada di Bali berbasis Hindu sudah dilakukan, tinggal dikembangkan ke agama-agama lain dengan UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto sebagai pemegang inisiator. Kedepan penulis berharap dengan adanya riset ini memicu dilakukannya riset terpadu guna menyusun ensiklopedi terapi ODGJ berbasis pesantren di Indonesia.

Selain manfaat akademis dan regulatif, riset ini dimaksudkan agar bermanfaat secara pragmatis yaitu mempertegas keilmuwan peneliti yang fokus pada riset bidang konseling bagi hal yang “tidak baik-baik” yang mencakup bidang pelacuran, seks bebas, perselingkuhan, narkoba, dan gangguan jiwa. Posisi keilmuwan individual ini penting, karena bidang “yang tidak baik-baik” sangat membutuhkan kehadiran konselor. Oleh karenanya, konselor itu tidak harus di tempat yang selalu baik, bermoral dan terhormat, karena di tempat itu telah ada peran ustaz-kiai serta masyarakat pada umumnya. Konselor akan lebih bermanfaat kalau bersahabat dan membantu memanusiakan manusia yang dianggap tersesat dan berdosa untuk menjadi pribadi yang lebih baik. Dalam

kondisi dan kerja ilmiah dalam konteks seperti inilah konselor kadang dianggap sebagai bukan orang baik, tetapi, orang yang berusaha tetap menjadi orang baik dalam lingkungan yang kurang baik.

F. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Riset yang fokus mengkaji terapi gangguan jiwa di pesantren yang dikaji dalam perspektif epistemologi dan *indigenous psychotherapy* dalam bingkai pengetahuan lokal belum dilakukan[124]. Kajian awal yang dekat dengan tema riset ini adalah pertama: disertasi Syamsul Huda[125] tentang epistemologi penyembuhan kiai, tetapi, masih secara umum, belum fokus pada epistemologi terapi gangguan jiwa, selain itu ada juga riset tentang epistemologi doa oleh Salahudin[126].

Riset yang ada[127], umumnya terkait terapi gangguan jiwa di berbagai pesantren yang masih sebatas informatif-deskriptif. Berdasarkan penelusuran secara *online* dalam lima tahun terakhir, ditemukan informasi yang sangat melimpah terkait terapi gangguan jiwa berbasis pesantren melalui skripsi, jurnal, buku dan beberapa tesis-disertasi yang semuanya bersifat informatif-deskriptif. Tema yang diambil di antaranya adalah peran pesantren, psikoterapi Islam, model dan metode, *ruqyah syar'iyyah*, terapi spiritual, kepemimpinan Kiai dan sebagainya yang semuanya dikaitkan dengan proses penyembuhan ODGJ di pesantren yang biasa disebut "*wong gendheng*", *"wong kenthir*" dan "*wong edan*". Oleh beberapa pesantren sebutan ini diperhalus menjadi "santri baru", dan "santri istimewa". Pada pesantren inilah para santri ODGJ mendapatkan perawatan yang sangat beragam sesuai sistem yang berlaku pada masing-masing pondok. Ada yang murni spiritual seperti yang

---

[124]Sebagaimana minimnya riset tentang seksualitas ODGJ, lihat Fandro Armando dan Mayke Rosdiana, *Kehidupan Seksual Klien Skizofrenia* (Pekalongan: NEM, 2023)

[125]Disertasi ini kemudian dibukukan menjadi Samsul Huda, *Kyai Tabib: Khasanah Medical Islam Indonesia*, Yogyakarta: LkiS, 2020

[126]Sholehudin, "Epistemologi Doa KH. Asep Mukaaram", *Jurnal Sifa Al Qulub*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017

[127]Tema lain terkait ODGJ yang juga minim peminatan adalah terkait seksualitasnya, setidaknya baru ada satu riset yaitu Fandro Armando dan Meyre Rosdiana, *Kehidupan Seksual Klien Skizofrenia,* Pekalongan: PT. NEM, 2023

diimplementasikan di Ponpes Hidayatul Mubtadiin Kebumen, ada yang sudah memadukan spiritualitas dengan layanan *assesment* konseling seperti di Ponpes Nurul Ihsan Al-Islami Purbalingga dan ada juga yang sudah memadukan spiritualitas dan layanan medis seperti yang ada di Ponpes Alif Ba Bawang Banjarnegara..

Pesantren yang dimaksudkan dalam riset ini adalah pesantren "khusus" yang berbeda seperti yang selama ini terpahami karena diperuntukkan sebagai proses terapi dan rehabilitasi gangguan jiwa. Santri di pesantren khusus ini terklasifikasi menjadi dua yaitu santri pasien dan santri nonpasien[128]. Oleh karenanya, peradaban dan kultur pesantren yang umumnya dijumpai seperti kegiatan belajar mengajar kitab kuning dengan beragam model dan pendekatan serta beragam kajian keilmuwan klasik keislaman, tidak menjadi hal yang dominan dan tergantikan dengan ajaran-ajaran berbasis moralitas, hikmah, dan perilaku.

Pesantren model ini sangat banyak ditemui di Jawa terkhusus di Jawa Tengah dan Jawa Timur, disusul Jawa Barat, Banten, Yogyakarta, serta beberapa pesantren di luar Jawa. Sebagai contoh di wilayah Jawa Timur, khususnya daerah Madura setidaknya ada dua pesantren yang fokus pada pendampingan terapi gangguan jiwa yaitu Ponpes Al-Bajigur di Sumenep[129], dan Ponpes Al-Amin di Prenduan Madura[130]. Pesantren lain di Jawa Timur

---

[128]Sauqi Futaqi, *Kapital Multikultural Pesantren*, Yogyakarta: Deepublish, 2019

[129]Riset tentang terapi gangguan jiwa di pesantren ini dilakukan oleh Moh Zaini *"*Peran Pondok Pesantren dalam Merehabilitasi Pecandu Narkoba di Pondok Pesantren Al-Bajigur Desa Tenonan Manding Sumenep". *Masters thesis*, IAIN Madura Tahun 2021. Hikmatul Karimah, Hikmatul, "*Pengaruh psikoterapi Islam terhadap penderita depresi mental: studi kasus di Pondok Pesantren al Bajigur Tenunan Manding Sumenep", Skripsi* IAIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2011. Dzulkarnain, HM Djasuli, H Wahyuni, "Kegilaan Dan Peradaban: Model Penanggulangan Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Al-Bajigur Sumenep Madura", riset di akses di lppm.trunojoyo.ac.id, lihat juga Ahmad Sulaiman, Bagus Amirullah, "Metode Penanganan Pasien Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Al-Bajigur Tenonan Manding", *Jurnal Hudan Lin Naas*, Volume 1, No. 2, Juli – Desember 2020

[130]Riset tentang terapi gangguan jiwa di pesantren ini dalam 5 tahun terakhir dilakukan oleh Suhendi Suhendi, M Febriyanto FW, Dimas Surya PD, "Metode Ruqyah dan Hipnoterapi dalam Penyembuhan Gangguan Jiwa di Lembaga El-Psika Al-Amien Prenduan", *IJIP: Indonesian Journal of Islamic Psikologi* Vol. 2 No. 1 Tahun 2020 dan Irfan Akbar Rahmatullah, "Efektivitas Penyembuhan Gangguan Jiwa Kolaborasi Metode Ruqyah dan Hypnoterapi di Lembaga El-Psika Al-Amien Prenduan", Skripsi IDIA Prenduan Madura Tahun 2017

yang fokus pada terapi gangguan jiwa adalah Ponpes Asy-Syifa Cepoko Ngawi[131], Ponpes Hasbunallah Lawang Malang[132], Ponpes Nailul Falah Pasuruan[133], Ponpes Az Zainy Malang[134], dan Ponpes Nurul Huda Jember[135]. Selain itu, ada beberapa pesantren yang lepas dari jangkauan riset seperti Pondok Pesantren Al-Fitri Fitriani di Ciweng Jombang yang mempunyai distingsi terapi gangguan jiwa dengan pasien dan keluarganya diminta berpuasa selama 24 jam selama satu minggu. Pondok Pesantren 99 Kemlagi Mojokerto juga masuk kategori pesantren yang menerapi pasien gangguan jiwa yang lepas dari riset. Uniknya model terapi yang digunakan pesantren itu salah satunya adalah berolah raga melalui joget dangdut. Pesantren lain yang belum terekspose adalah Ponpes Nurul Jadid di Pamekasan.

Untuk wilayah Jawa Tengah, beberapa pesantren yang fokus pada terapi ODGJ bisa merujuk ke Ponpes Dzil Qornain Tegal[136], Pondok Pesantren

---

[131]Riset tentang terapi gangguan jiwa di pesantren ini dalam 5 tahun terakhir dilakukan oleh Ahmad Khoirudin, "Psikoterapi Santri Gangguan Jiwa Ponpes Asy Syifa Dusun Berjing Desa Cepoko Kec. Ngambe Kab Ngawi, Skripsi UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2019. Riset ini kemudian diterbitkan dengan judul *Menemukan Makna Hidup: Model Aplikasi Logoterapi Pada Penderita Kejiwaan di PP Asy Syifa* (Sukabumi: Jejak Publisher, 2021), Indriyani Rian Saputri, Rehabilitasi Sosial Terhadap Penderita Gangguan Jiwa: Studi Kasus di Ponpes Asy Syifa Kec. Ngrambe Kab. Ngawi, *Skripsi* UIN Suka Yogyakarta Tahun 2020

[132]Riset tentang terapi gangguan jiwa di pesantren ini dilakukan oleh Fatimah, "Peran serta Pesantren dalam Meningkatkan Religiusitas Mantan Pengguna Narkoba: Study Kasus di Pondok Pesantren Hasbunallah Lawang Malang", *Skripsi* UIN Malang Tahun 2014

[133]Riset tentang terapi gangguan jiwa di pesantren ini dilakukan oleh Sufia Kalimang, "Pola Penyembuhan Pada Pasien Penderita Skizofrenia Di Pondok Pesantren Nailul Falah Desa Karangjatianyar, Kecamatan Wonorejo, Kabupaten Pasuruan", *Skripsi* Unair Tahun 2013

[134]Riset tentang terapi gangguan jiwa di pesantren ini dilakukan oleh Ahmad Fuad Aufaz, "Metode Penyembuhan Korban Narkoba: Studi Kasus di Pondok Pesantren Rehabilitasi Mental Az-Zainy Malang", *Skripsi* UIN Maliki Malang Tahun 2015. Nusrotuddiniyah, "Terapi Sufistik: Studi Tentang Terapi Gangguan Jiwa di Ponpes Rehabilitasi Mental Az Zaini Malang", *Skripsi* UIN SA Tahun 2013 dan Khirunnas Rajab dll., *Rekonstruksi Psikoterapi Islam: Telaah Atas Model Pemulihan Mental Pondok Pesantren dan Rehabilitasi Mental Az-Zainy, Malang, Jawa Timur,* (Pekan Baru: Cahaya Firdaus Publishing, 2016)

[135]Riset tentang terapi gangguan jiwa di pesantren ini dilakukan oleh Ahmad Imron Rosyadi, "Kepemimpinan Kyai Dalam Penyembuhan Penderita Sakit Jiwa Di Pondok Pesantren Nurul Huda Dusun Curah Waru Desa Gambirono Kecamatan Bangsalsari Kabupaten Jember", *Skripsi* IAIN Jember Tahun 2018 dan M. Khoirudin, "Metode Psikoterapi Islam KH. Abdul Fatah dalam Menangani Gangguan Jiwa di Ponpes Nurul Huda, Curahwaru, Gambirono, Bangsalsari" *Skripsi* IAIN Jember, 2020

[136]Ika Magfirotun, "Pelaksanaan Terapi Gangguan Jiwa di Ponpes Dzil Qornain Desa Kebagusan, Bojong Tegal, *Skripsi* FD IAIN Purwokerto Tahun 2017

Asshobibuddin Nurul Iman Kecapi Jepara[137], Ponpes Metal Tobat Gandrungmangu Cilacap[138], Ponpes At-Taqy Welahan Jepara[139], Ponpes Ar-Ridwan Kalisabuk Cilacap[140], Ponpes Nurusalam Sayung Demak[141], Ponpes Roudhotut Tholabah Ki Ageng Serang Purwodadi[142] Ponpes As-Stresiyah Juwana Pati[143]. Ada juga beberapa ponpes yang belum tersentuh riset ilmiah seperti Ponpes Darul Hakim Kradenan Blora, Ponpes At-Tauhid Tembalang Semarang dengan teknik disetrum dan *Sholawat Nariyah*, Ponpes Maunatul Mubarok dan Ponpes Hidayatul Qur'an yang keduanya di Sayung Demak, Ponpes Hidayatul Mubtadiin Karangsembung Kebumen dengan metode wirid dan herbal, serta ponpes Al-Frustasi Caruban Lasem Rembang.

Untuk wilayah Yogyakarta terapi terhadap ODGJ dilakukan oleh Pesantren Ainul Yakin di Tepus Gunung Kidul yang diasuh oleh Muhidin Isma

---

[137]Arif Rohman *Implementasi Bimbingan Mental Spiritual Dan Psikoterapi Islam Dalam Menangani Pasien Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Asshobibuddin Nurul Iman Desa Kecapi Kabupaten Jepara*, *Skripsi* IAIN Kudus Tahun 2020

[138]Riset tentang terapi gangguan jiwa di pesantren ini dilakukan oleh Septi Kurniasih, "Pembinaan Karakter Religius pada Santri Rehabilitasi di Ponpes Metal Tobat Sunan Kalijaga Gandungmangu Cilacap". *Skripsi* Unnes Tahun 2019

[139]Choirul Umam, "Model Psikoterapi Islam KH. Nurkholis Pada Santri Penderita Gangguan Jiwa di Pesantren At Taqy Kalipucang Kulon Welahan Cilacap", Skripsi STAIN Kudus Tahun 2016, Lihat juga Ahmad Ubaid Habibullah, "Psikoterapi Islam Melalui Metode Terapi Sufistik Dalam Menangani Santri Penderita Schizofrenia Di Pondok Pesantren Rehabilitasi Mental At-Taqiy Kalipucang Kulon Welahan Jepara", *Skripsi* STAIN Kudus Tahun 2016, lihat juga M. Junaidi, "Analisis Konsep tasawuf akhlaki dan Relevansinya dengan Kesehatan Mental (Studi Kasus di Pondok Pesantren At-Taqy Kalipucang Jepara, *Skripsi* IAIN Kudus Tahun 2019

[140]Yusuf Zabidi, "Terapi Keagamaan Pondok Pesantren Ar-Ridwan Kalisabuk Cilacap Bagi Penderita Gangguan Kejiwaan", *Skripsi* UIN Yogyakarta Tahun 2011, lihat juga Siti Affah, "Psikoterapi Islam bagi penderita gangguan kejiwaan di pondok pesantren Ar-Ridwan Kalisabuk Cilacap", *Skripsi* STAIN Purwokerto Tahun 2013, lihat pula Hamimussodiq, "Pendidikan Agama Islam Dalam Rehabilitasi Santri Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Ar-Ridwan Cilacap", *Masters Thesis*, IAIN Purwokerto 2019

[141]Magfirah, "Studi Tentang Proses Bimbingan Dan Konseling Islami Dalam Menangani Penderita Kelainan Mental Di Pondok Pesantren Nurussalam Ngepreh Sayung Demak", Skripsi UIN Walisongo Tahun 2014, lihat pula Karnadi Hasan *dan* Sadiman Al-Kundarto, "Model Rehabilitasi Sosial Gelandangan Psikotik Berbasis Masyarakat" (Studi Kasus Di Ponpes/Panti Rehsos Nurusslam Sayung Demak), *Jurnal At Taqaddum* Vol. 6, No. 2, November 2014. Lihat pula Abu Yazid Al Barqi, Implementasi Metode Zikir Di Panti Rehabilitasi Nurussalam Sayung Demak: Studi Kasus Upaya Penyembuhan Gangguan Jiwa, *Skripsi* UIN Walisongo Tahun 2015

[142]Muhammad Barkah Yunus, "Resepsi fungsional Al-Qur'an sebagai syifā' di Pondok Pesantren Roudhotut Tholabah Ki Ageng Serang Purwodadi", *Skripsi* UIN Walisongo Tahun 2019 dan Nailul Wakhidah, "Manajemen "Pesantren Gila": studi pada Pondok Pesantren Roudhotut Tholabah Ki Ageng Serang Purwodadi Grobogan, *Skripsi* UIN Walisongo Tahun 2019

[143]M. Ridwan, "Pengelolaan Pendidikan Agama Islam pada Santri Gangguan Jiwa di Ponpes Al Stresiyah, Gawuran Juwana Pati", *Tesis* IAIN Kudus Tahun 2020

Almatin atau yang dikenal dengan sebutan Abi Guru Isma. Namun, pesantren ini kurang mendapat perhatian dalam konteks riset. Untuk wilayah Yogyakarta yang ramai dijadikan sebagai objek riset setidaknya ada dua ponpes yaitu Ponpes Al-Qodir Sleman melalui terapi humanis[144]dan Ponpes Tetirah *Dzikir* Sleman[145]

Tema penelitian yang mengusung terapi gangguan jiwa juga sudah diangkat dalam beberapa riset dan disertasi tetapi tidak fokus pada kajian epistemologinya. Hal ini bisa dilihat dari riset disertasi Cipta Bakti Gama[146] pada tahun 2018 tentang konsep gangguan jiwa dalam Al-Qur'an. Diertasi ini menggunakan pendekatan psikofilsufis. Disertasi Sri Wahyuningsih[147] yang dilakukan pada 2019 tentang komunikasi terapeutik ODGJ pasca pasung" dan disertasi Agustinus Rustanta[148] juga dilaksanakan pada Tahun 2019 tentang pola komunikasi terapeutik ODGJ di Yayasan Dzikrul Ghofilin Kabupaten Wonosobo". Sejauh penelusuran *online* yang peneliti lakukan, ketiga disertasi inilah yang menjadi pelopor dalam riset mengenai gangguan jiwa sebagai objek kajian. Fokus dari kedua disertasi ini adalah pada kajian komunikasi terapeutik sebagai pola komunikasi efektif dalam proses terapi gangguan jiwa.

---

[144] Markus Zamzani, "Penyembuhan Pasien Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Salafiyah Al-Qodir Wukirsari Cangkringan Sleman Yogyakarta", *Skripsi* UIN Yogyakarta 2006 lihat juga Trisandi , Arif Musafa, "Manajemen Pendidikan Dalam Mengasuh Santri Gangguan Jiwa di Pondok Pesantren AL-Qodir Cangkringan Sleman Yogyakarta", *Jurnal Tadbir* Vol. 8 No. 2 Tahun 2020

[145] *Najuba Zain, Irena Wahyu Damayanti, Nikmatul Choyroh Pamungkas, Nadia Saphira,* "Penanganan Stress Dengan Metode Dzikir Lisan Di Pondok Pesantren Tetirah Dzikir Berbah Sleman", *Jurnal Al Israq* Vol. 1 No. 2, Tahun 2018, lihat pula Toha Mahsun, "Drug Rehabilitation Based on Islamic Religious Education: Case Study at Pondok Tetirah Dzikir Berbah Rehabilitation Institution", Sleman Yogyakarta, 6th International Conference on Community Development (ICCD 2019), lihat pula Tamimatu Uzlifah, "Bimbingan Konseling dalam Menangani Penderita Skizofrenia Melalui Pendekatan Nilai dan Spiritual", *Islamic Counseling: Jurnal Bimbingan dan Konseling Islam* Vol. 3, No. 2, November 2019

[146]Cipta Bakti Gama pada tahun 2018 berjudul Pondasi Psikopatologi Islam: Pendekatan Psikofilosofis terhadap Konsep Gangguan Jiwa dan Faktor Penyebabnya dalam Al Qur'an, *Disertasi PTIQ Jakarta* Tahun 2018

[147]Sri Wahyuningsih, "Komunikasi Terapeutik Orang Dengan Gangguan Jiwa (OGDJ): Studi Kasus Komunikasi Terapeutik OGDJ Pasca Pasung Melalui Posyandu Jiwa di Desa Wonorejo sebagai Desa Siaga Sehat Jiwa di Kecamatan Singasari Kabupaten Malang (*Disertasi* Program Ilmu Komunikasi Unpad Tahun 2019

[148]Agustinus Rustanta, "Pola Komunikasi Terapeutik Antara Non Formal Caregivers dan Penderita Gangguan Jiwa : Kajian Etnografi Pada Pendampingan Penderita Gangguan Jiwa di Yayasan Dzikrul Ghofilin Kabupaten Wonosobo", (*Disertasi* Program Ilmu Komunikasi Unpad Tahun 2019

Riset tentang komunikasi terapeutik berbasis agama yang fokus sebagai strategi pemulihan ODGJ juga dilakukan oleh I Dewa Ayu Hendrawati[149] tahun 2020 berjudul *Komunikasi Terapeutik: Strategi Pemulihan Pasien Gangguan Jiwa Perspektif Ajaran Agama Hindu di RSJ Provinsi Bali*, yang mengambil ajaran agama Hindu sebagai basis kajian, khususnya pada nilai-nilai *Tri Kaya Parisuda* yang terdiri dari *Manacika Paridusa, Wacika Parisuda* dan *Kayika Parisuda*.

Di sisi lain, ada disertasi yang ditulis oleh Wa Ode Nurul Yani[150] tahun 2017 tentang pengobatan alternatif supranatural yang menjadi salah satu pilihan masyarakat dalam mencari kesembuhan untuk ODGJ. Kajian lebih teknis terkait hal ini dapat ditemukan dalam riset Dewi Murdiyanti[151] tahun 2016 tentang keperawatan transkultural berbasis budaya. Untuk tema pengobatan alternatif berbasis agama ada disertasi M. Samsul Huda[152] tahun 2020, tentang kiai tabib dalam tradisi penyembuhan berbasis pesantren di Indonesia dan riset yang dilakukan oleh PBNU[153] tahun 2014 bekerjasama dengan USAID tentang penanggulangan tuberkulosis dalam perspektif Kiai."

Ide untuk melakukan konstruk terhadap beragam terapi gangguan jiwa berbasis pesantren ini juga bukan hal yang sama sekali baru, beberapa sudah dimulai meskipun dalam bidang lain. Sebagai contoh Ahmad Muttaqin Alim[154] tahun 2020 menggagas epistemologi pengobatan-kedokteran Islam. Dia menawarkan pemikiran tentang epistemologi pengobatan-kedokteran Islam yang harus bergerak pada dominasi bayani, epistemologi bayani, burhani, irfani

---

[149]I Dewa Ayu Hendrawati, *Komunikasi Terapeutik: Strategi Pemulihan Pasien Gangguan Jiwa Perspektif Ajaran Agama Hindu di RSJ Provinsi Bali*, Badung Bali: Nilacakra, 2020

[150]Wa Ode Nurul Yani, "Komunikasi Kesehatan dalam Pengobatan Alternatif Supranatural: Studi Fenomenologi Tentang Pasien Yang Berobat pada Pengobatan Alternatif di banding", *Disertasi* Program Ilmu Komunikasi Unpad Tahun 2017)

[151]Dewi Mardiyanti Prihatin Putri, *Keperawatan Transkultural: Pengetahuan dan Praktik Berdasarkan Budaya*", Bantul: Pustaka Baru Press, 2017

[152]Disertasi ini awalnya dipublikasikan dalam bentuk jurnal berjudul Epistemologi Penyembuhan Kyai Tabib, *Jurnal Islamica*, Vol 8 No.1 Tahun 2018, kemudian secara utuh di publish dalam bentuk buku menjadi Samsul Huda, *Kyai Tabib: Khasanah Medical Islam Indonesia*, Yogyakarta: LkiS, 2020

[153]Miftah Faqih, dkk., *Buku Pintar Penanggulangan Tuberkolosis: Kupasan Para Kyai, Jakarta: PBNU-USAID, 2014.*

[154]Ahmad Muttaqin Alim, "Rekonstruksi Filsafat Kedokteran Islam: Epistemologi, Ontologi dan Aksiologi", Maarif Vol. 15, No. 1, Juni 2020

dan Tajribi. Keempatnya harus terintegrasi dalam kerja seimbang-sinergis. Sehingga, mampu mendamaikan agama-filsafat dan sains sebagaimana dicetuskan oleh A. Khodhori Sholeh[155] tahun 2018. Jauh sebelumnya, pada 2013, Agus Purwanto[156] juga sudah menawarkan gagasan tentang epistemologi sains Islam yang terderivasi dalam konsep islamisasi sains, saintifikasi Islam dan sains Islam. Gagasan ini muncul karena epistemologi yang ada terkooptasi nalar rasionalisme empirisme dan mengabaikan wahyu dan intuisi. Sehingga, dia menawarkan 800 ayat-ayat kauniyah sebagai basis pengembangan dan konstruksi ilmu pengetahuan Islam.

Pembahasan serius dilakukan pada 2016 yang diinisiasi oleh UMS-IIIT East and Southeast Asia dalam Seminar Internasional tentang Rekonstruksi Epistemologi Islam[157]. Dalam acara ini dibahas pengembangan epistemologi Islam harus berdasarkan *teo-antropocentrisme*. Sumber ilmu pengetahuan mencakup akal, empiris (*tajribi*), wahyu, dan intuisi. Tujuan keilmuwan adalah *taskhir* (temuan baru), *istihsan* (kemanfaatan), *isti'mar* (memakmurkan bumi, *adl* (keadilan sosial), *istishlah* (meyejahterakan masyarakat). Metode epistemologi Islam mencakup *nagli-aqli, bayani-irfani-burhani*.

Dalam forum tersebut juga diekspose bahwa rekonstruksi epistemologi Islam itu bukan: a) penolakan terhadap seperangkat pengetahuan dan disiplin ilmu yang ada, b) menciptakan pengetahuan yang khusus bagi umat Islam, c) penulisan ulang buku-buku teks dengan merefleksikan tema-tema Islam tanpa pemikiran yang mendalam tentang paradigma dan metodologi, d) reformasi spiritual siswa-mahasiswa-pakar-peneliti, e) memasukkan hadis dan ayat pada tulisan produk Barat, f) mencari keparalelan konsep Islam dan Barat, g) menggunakan terminologi Islam untuk menggantikan terminologi Barat, h)

---

[155]A. Khodhori Sholeh, *Epistemologi Islam: Integrasi Filsafat, Agama dan Sains dalam Perspektif Al* Farabi *dan Ibn Rusyd*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2018)

[156] Agus Purwanto, *Nalar Ayat-Ayat Semesta: Menjadikan Al Qur'an sebagai Basis Ilmu* Pengetahuan, Bandung: Mizan, 2012 dan Agus Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta: Sisi Al Qur'an yang Terlupakan,* Bandung: Mizan, 2013

[157]Lihat dalam Umar Hasan Kasule, "Islamiyatul Ulum: At-Tibb Namuzaya", dalam *Proceeding* Kongres Internasional Filsafat Islam ke-12, Manahij al Ulum wa Falsafatuna min Manzhur Islam, Kairo: Kulliyah Darr Ulumm, 2007)

menaMbah gagasan suplemen terhadap korpus pengetahuan Barat. Beberapa tawaran lain yang juga sudah diekspose diantaranya: ide tentang islamisasi pengetahuan oleh Louay Safi dan Ibrahim Rahab, pengilmuwan Islam dan saintifikasi Islam Kuntowijoyo, dan interelasi-interkoneksi-nya Amin Abdullah.

Beragam literatur dengan penggunaan istilah skizofrenia yang terpahami oleh masyarakat sebagai ODGJ banyak ditemukan dalam beberapa tahun terakhir[158]. Publikasi dengan tema gangguan jiwa juga ada dalam bentuk novel dan buku populer. Referensi dalam bentuk buku dengan menggunakan istilah "orang gila" hanya ditemukan dalam buku karya Abu Umar Basyir[159] berjudul *Orang Gila Jadi Wali* dan buku Abu al-Qasim an-Naisaburi yang dalam edisi bahasa Indonesia diberi judul *Kitab Kebijaksanaan Orang-Orang Gila*[160]. Untuk novel ada beberapa yang memakai terminologi "orang gila" yang tidak diperkenankan penggunaannya di Indonesia usai ditetapkannya UU Kesehatan Jiwa tahun 2014. Istilah itu dapat ditemukan dalam novel Han Gagas[161], Luxun[162], Faris Al-Faisal[163] dan Ishaq Haji Muhammad[164] yang semuanya hanya sampai pada pemakaian terminologi tidak sampai pada epistemologi.

Riset-riset terkait terapi gangguan jiwa pada berbagai pesantren di atas terbingkai dalam kajian epistemologi yang masih sangat umum yang dikenal dengan epistemologi tasawuf dan epistemologi sufi atau sering disebut juga sebagai *sufi healing*. Riset tentang hal ini banyak dilakukan oleh Moinuddin

---

[158]Rilla Sofitriana, *Dinamika Psikologis Kasus Penderita Skizofrenia*, Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, Tahun 2019, Ruslia Isnawati, *Skizofrenia Akibat Putus Cinta*, Surabaya: Jakad Media Publishing Tahun 2020, Ahmad Fauzi, *Agama Skizoprenia*, Semarang: Samara Press Tahun 2013

[159]Abu Umar Basyir, *Orang Gila Jadi Wali*, Yogyakarta: shafa Publika, 2011

[160]Abu al-Qasim an-Naisaburi, *Kitab Kebijaksanaan Orang-Orang Gila: 500 Kisah Muslim Genius yang Dianggap Gila dalam Sejarah Islam*, terj. Zainul Muarif, Jakarta: Turos Pustaka, 2019. Buku ini merupakan terjemahan dari, Uqala` al-Majanin) ini adalah karya masterpiece tentang sejarah kegilaan dalam Islam. Ditulis lebih dari 1.000 tahun yang lalu

[161]Hans Gagas, *Catatan Orang Gila: Kisah dari Bangsal Rumah Sakit Jiwa*, Jakarta: Gramedia, 2014

[162]Luxun, *A Madman's Diary*, Hainan: Hainan Publising Hause, 2017.

[163]Faris Al Faisal, "Mengapa Orang Gila Membunuh Ustad", *Republika* 1 April 2018

[164] Ishaq Haji Muhammad, *Anak Mat Lela Gila,* Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2018

Christhy[165], Amin Syukur[166], Syamsul Bahri[167]. Menurut mereka *sufi healing* merupakan salah satu bentuk dari terapi alternatif yang mengoperasionalkan konsep-konsep sufistik yang apabila dikaitkan dalam keilmuwan psikologi bisa dirujuk pada konsep psikologi transpersonal yang mendasarkan pada lima hal yaitu: *states of consciousness, higher or ultimate potential, beyond the ego or personal self, transcendence,* dan *the spiritual*[168] atau konsep *psico-neouro-endocrine-emmunology* dalam medis yang keduanya menempatkan relasi tubuh dan pikiran dalam eksistensi yang sangat berpengaruh dalam kesehatan manusia. Psikologi transpersonal yang muncul sebagai kritik atas psikologi klinis eksperimen, juga disebut sebagai terapi transpersonal[169] dengan teori seperti *meta-need*, nilai puncak, *unitive consciousness* dan sebagainya, yang pada intinya ingin memahami manusia secara alamiah bahwa manusia bersifat ketuhanan, supranatural, dan beragam kategori lain[170].

Riset yang fokus mengkaji tema epistemologi terapi berbasis pesantren ditemukan dalam disertasi M. Samsul Huda di UIN Sunan Ampel Surabaya yang meneliti epistemologi penyembuhan kiai tabib[171] yang kemudian diterbitkan menjadi buku berjudul *Kiai Tabib: Khazanah Medikal Islam*

---

[165]Saykh Hakim Moinuddin Christhy, *The Book of Sufi Healing*, New York: Inner Traditions, 1991

[166]Amin Syukur, "Sufi Healing: Terapi dalam Literatur Tasawuf", *Jurnal Walisongo* Vol. 20, No. 2 Tahun 2012, lihat juga dalam Amin Syukur, *Sufi Healing: Terapi dengan Metode Tasawuf,* Jakarta: Erlangga, Tahun 2012

[167] Samsul Bahri, *Sufi Healing: Integrasi Tasawuf dan Psikologi dalam Penyembuhan Psikis dan Fisik*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, Tahun 2019

[168]Psikologi transpersonal didefinisikan sebagai kesadaran manusia akan pengalaman trans, mistik, dan spiritual. Konsep ini merupakan ide spiritualitas dalam psikologi Barat yang dimunculkan oleh William James, Carl Jung, Otto Rank, Abraham Maslow, dan Roberto Assagioli, yang secara garis besar merupakan kritik atas konsep psikologi Barat yang mengabaikan eksisitensi dan pengaruh signifikan spiritualitas dalam diri dan jiwa seseorang, lihat Abdul Muhayya, "Konsep Psikologi Transpersonal Menurut Abdul Hamid Muhammad Al Ghazali", *Jurnal At-Tamaddun* Vol. 9 No. 2 Tahun 2017

[169]Pauline Pawittri Puji dan Vigor Wirayodha Hendriwinaya, "Terapi Transpersonal", *Buletin Psikologi* Vol. 23, No. 2 Tahun 2015, p. 92-102

[170]Ajid K. Das, "Frankl and the Reaalmof Meaning", *Journal of Humanitic Education and Developman* Vol. 36 Tahun 1998, lihat juga Charles T. Tart, *Transpersonal Psychology*, London: Harper and Row, Tahun 1975, p. 2

[171]Disertasi ini kemudian dipublikasikan dalam M. Syamsul Huda, Epistemologi Penyembuhan Kiai Tabib, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 8 Nomor 1 Tahun 2013: p. 103-120, versi lengkapnya menjadi buku berjudul M. Syamsul Huda, *Kyai Tabib: Khazanah Medikal Islam Indonesia,* Yogyakarta: LKiS, 2020

Indonesia yang diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta tahun 2020. Buku ini meskipun belum detail, telah mengawali kajian tentang epistemologi *suwuk* dalam terapi *religious-alternative* empat Kiai kondang Jawa Timur yaitu K.H. Abdul Hanan Maksum[172] (Pengasuh Ponpes Fathul Ulum Pare Kediri), KH. Agus Ali Mashuri (Pengasuh Ponpes Bumi *Sholawat* Sidoarjo), K.H. Abdul Ghofur (Pengasuh Ponpes Sunan Drajat Paciran Lamongan) dan K.H. Mas Tholhah (Pengasuh Ponpes At-Tauhid Sidosermo Surabaya.

Kajian yang hampir mirip dengan riset ini ditemukan hanya pada satu artikel ilmiah[173] dengan judul "Epistemologi Doa KH. Asep Mukaaram", yang ditulis oleh Salahudin, tetapi peMbahasannya sangat singkat dan perspektif epistemologis yang diambil hanya sebatas tentang sumber dan cara mendapatkan ilmu hikmah. Kajian Salahudin ini juga dilakukan oleh Ahmad Wahyudin untuk tesisnya di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2020

---

[172] Muhammad Zamzani, "Kitab Sullam al-Futūhāt Karya K.H. Abdul Hannan Maksum: Antologi Wirid, Doa, dan Suwuk" yang dimuat https://arrahim.id pada 8 Mei 2020 menjelaskan K.H. Abdul Hanan Maksum (Pengasuh Ponpes Fathul Ulum Pare Kediri, menyusun antologi wirid, doa, dan suwuk dalam dua kitab yaitu *Sullam al-Futūhāt* dan *Silāh al-Muballighīn* yang secara ritual bersumber dari al-Qur'ān, Sunnah, dan kitab kitab seperti *Ihyā' Ulūm al-Dīn* (dikutip sebanyak 4 kali) dan *al-Awfāq* (15 kali), keduanya adalah karya Abū Hamid al-Ghazāli. Kemudian kitab *al-Kawākib al-Lammā'ah fī Taskhīr Mulūk al-Jinn* karya Abd Allah al-Maghawari (dikutip 6 kali), *Syams al-Ma'ārif al-Kubrā* karya Ahmad b. 'Alī al-Būnī (10 kali), *Sirr al-Jalīl fī Khawās Hasbunā Allah wa Ni'mal al-Wakīl* karya Abū Hasan al-Shādhilī (10 kali), *Khazīnat al-Asrār: Jalīlat al-Adhkār* karya Muhammad Haqqī al-Nāzilī (10 kali), *Abwāb al-Faraj* karya Muhammad b. Alwī al-Mālikī al-Hasanī (3 kali), *Sirr al-Asrār wa Mazhar al-Anwār* karya Muhy al-Dīn 'Abd al-Qādir al-Jīlī al-Hasanī al-Husaynī (7 kali), *Mujarrabāt al-Dayrabī al-Kabīr* karya Ahmad al-Dayrabī (12 kali), *Kitāb al-Dhahab al-Abraz fī Khawās Kitāb Allah al-'Azīz* (5 kali), *al-Jawāhir al-Lammā'ah fī Istihdār Mulūk al-Jinn fī al-Waqt wa al-Sā'ah* karya 'Alī Abd al-Hayy al-Marzūqī, *Kitāb al-Jawāhir al-Khams* karya Muhammad b. Khatīr al-Dīn b. Bāyazīd b. Khawājah al-'Attār (2 kali), *Kanz al-Najāh wa al-Surūr fī al-Ad'iyah al-Ma'thūrah al-Latī Tashrah al-Sudūr* karya 'Abd al-Hamīd b. Muhammad 'Alī b. 'Abd al-Qādir Quds al-Makkī al-Shāfi'ī (4 kali), *Sharh al-Futūhāt al-Madanīyah fī al-Shu'ab al-Īmānīyah* karya Muhammad b. Umar al-Nawawī al-Jāwī, *Manba' Usūl al-Hikmah* karya Abū al-'Abbās Ahmad b. 'Alī al-Būnī (1 kali), *I'ānat al-Tālibīn* karya Muhammad Shatā al-Dimyātī (1 kali), *Majmū Sharh Muhadhdhab* karya Muhy al-Dīn al-Nawawī (1 kali). Ada tiga kitab yang belum sepenuhnya bisa saya telusuri pengarangnya, antara lain *Adhkār Nabawīyah wa Awrād Salafīyah* (1 kali), *al-Fawāid* (15 kali), dan *al-Lum'ah* (2 kali). .

[173]Salahudin, "Epistemologi Doa KH. Asep Mukaaram", *Jurnal Sifa Al Qulub*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017. Kajian epistemologi doa secara tekstual dilakukan Sukriadi Syambas, *Quantum Doa: Membangun Keyakinan Agar Doa tidak Terhijab dan Mudah Dikabulkan*, Jakarta: Gramedia, 2003. Buku dikembangkan dari modul *Epistemologi Doa* yang merupakan mata kuliah dasar keahlian di FD IAIN SGD Bandung, yang mana epistemology doa dimaknai sebagai asal usul dan tata cara memohon

tentang epistemologi wirid hizb asror[174] tetapi, fokus pada penyimpangan dan semakin menjauh dari kajian bidang epistemologi penyembuhan.

Riset-riset tentang tema yang hampir mirip, dalam artian mengambil bidang kajian terapi berbasis spiritual, baru muncul beberapa tahun terakhir seperti yang dilakukan oleh M. Anshori dan Ristya Widi tentang intervensi ritual penyembuhan Baharagu Dayak Paramasan di Pegunungan Meratus terhadap respons fisiologis pasien. Riset ini dilakukan oleh kelompok ahli lintas ilmu yang memaparkan bukti-bukti adanya keterkaitan ritual penyembuhan berbasis ritual adat terhadap proses kesembuhan fisik dalam bingkai *etnomedisin* "babalian"[175]. Riset M. Anshori dan Ristya Widi ini merupakan satu-satunya riset yang serius yang mencoba mencari penjelasan ritual berbasis adat berimplikasi pada penyembuhan fisik dengan menyatukan paradigma berbasis budaya-sosio-psiko-biologi (BSPB).

Riset ini akan melanjutkan gagasan-gagasan terdahulu yang mengambil fokus pada nalar epistemologis terapi pesantren pada pasien gangguan jiwa dan juga melanjutkan riset yang dilakukan oleh Sri Wahyuningsih, Agustinus Rustanda, dan I Dewa Ayu dengan mengambil ODGJ sebagai objek riset. Kemudian difokuskan pada kajian beragam pola terapi yang dilakukan oleh pesantren dan panti rehabilitasi sosial non-media yang tampak non-ilmiah dan non-akademis tersebut sebagai model pengobatan alternatif berbasis budaya dan agama sebagaimana yang telah dilakukan oleh Wa Ode Nurul Yani, Dewi Murdiyanti, Samsul Huda, dan PBNU.

Letak kebaruan riset ini adalah melihat beragam terapi ODGJ yang dipraktikkan dan telah menjadi khazanah pesantren-pesantren hikmah yang

---

[174]Tesis ini kemudian diterbitkan dalam Ahmad Wahyudin, *Kajian Epistemologi terhadap Ilmu Hikmah dan Penyimpangan Praktiknya dalam Masyarakat: Studi pada Wirid Hizib Asror di Pesantren Nurul Hikmah Bojonegara Serang Banten*, Serang: Penerbit A-Empat, 2020

[175]M. Anshori dan Ristya Widi Endah Yani, *Metamodel Meaning-Meaking: Teori Tentang Pengaruh Intervensi Ritual Penyembuhan Terhadap Respon Fisiologis, Studi Kasus Ritual Penyembuhan Baharagu Dayak Paramasan Pegunungan Meratus*, Ponorogo: Forum Ilmiah Kesehatan, 2020 Riset ini adalah tindak lanjut dari kerja keras Forum Ilmiah Kesehatan dalam merumuskan Paradigma berbasis Budaya-Sosio-Psiko-Biologi (BSPB), lihat M. Anshori dan Tri Niswati Utami, *Membangun Paradigma Penelitian BSPB: Interelasi dan Integrasi Empat Spektrum Keilmuan Budaya-Sosio-Psiko-Biologi (BSPB) Untuk Meninjau Intervensi Ritual Penyembuhan Terhadap Dimensi Psikologis*, Ponorogo: Forum Ilmiah Kesehatan, 2016.

umumnya secara sekilas “dikesankan” hanya berbasis Irfani-wangsit yang untuk sementara belum “dianggap” dalam standar pengobatan yang diakui secara formal oleh negara untuk kemudian dianalisis berdasarkan nalar akademis dalam kerangka nalar epistemologis-*indigenous psychotherapy* dan pengetahuan lokal yang belum pernah dilakukan dalam riset-riset sebelumnya.

Untuk melakukan hal tersebut, peneliti sangat terbantu dengan temuan M. Anshori dan Tri Niswati Utami tentang paradigma BSPB yang mampu menjelaskan bagaimana ritual penyembuhan Baharagu di Suku Dayak dapat menyembuhkan yang bersifat fisik. Ritual yang berbasis budaya ternyata mampu menyembuhkan yang bersifat medis. Melalui paradigma PSBP inilah hal itu dijelaskan.

Paradigma ini awalnya dikembangkan dari ide George L. Enggel yang pada tahun 1977 menemukan *biopsikososial (BPS)* yang mana penyakit biologis itu bisa mempengaruhi psikologis dan sosial maupun sebaliknya. Ketiga komponen ini saling mempengaruhi. Sehingga, pengobatan medis semata tidak akan mampu menjawab secara tuntas. Dari sinilah BPS dikembangkan menjadi BSPB. Ide M. Anshori dan Tri Niswati Utami[176] menjadi dasar untuk mencari penjelasan mengapa beragam ritual dan terapi ODGJ yang sekilas nampak jauh dari logis ternyata menyembuhkan. Atau mengapa *suwuk*, herbal *aneh-aneh, tirakat*, ibadah, ritual khusus berbasis pesantren, bisa menyembuhkan ODGJ dari gangguan jiwa dan kembali waras seperti semula.

Riset ini juga terbantu dengan temuan Masaru Emoto[177] tentang air yang

---

[176]Awalnya M. Anshori dan Tri Niswati Utami tahun 2016 menulis buku *Membangun Paradigma Penelitian BSPB: Interelasi Integrasi Empat Spektrum Keilmuan Budaya-Sosio-Psiko-Biologi untuk Meninjau Pengaruh Intervensi Ritual Penyembuhan terhadap Medis*, Ponorogo: Forum Ilmiah Kesehatan (Friske) Tahun 2016. Tahun 2020, M. Anshori dan Tri Niswati Utami menguji teori BSPB dalam riset berjudul *Meta Model Meaning-Making: Teori Tentang Pengaruh Intervensi Ritual Penyembuhan Baharagu Dayak Paramasan Pegunungan Meratus*, Ponorogo: Forum Ilmiah Kesehatan (Forikes) Tahun 2020. Pada tahun 2020 ini pula M. Anshori menerbitkan buku berjudul *Mind Medicine for Healthy Mind-Body-Spirit: Seni Membajak Energi Jiwa untuk Kesehatan Fisik dan Mental*, Banjarmasin: LPPM Universitas Muhammadiyah Banjarmasin, 2020

[177]Masaru Emoto, *The Hidden Messages in Water*, terj. Susi Purwoko, Jakarta: Gramedia, 2006. Riset ini kemudian mengilhami beberapa riset selanjutnya seperti Bambang Trim dan Deny Riana (ed.). *The True Power of Water Hikmah Air dalam Olahjiwa*. Bandung: MQ Publishing, 2006

mampu menyembuhkan. Temuan Emoto ini mampu memberi jawaban epistemologis dari perilaku minta *suwuk* melalui mantra doa dengan media air kepada para Kiai yang sudah lama dipraktikkan masyarakat yang awalnya dianggap non-ilmiah ternyata bisa terjelaskan dengan logis. Riset ini juga terbantu dari temuan Moh. Sholeh[178] yang melakukan riset disertasi tentang penyembuhan penyakit fisik dengan keikhlasan dan kekhusyukan. Temuan pentingnya adalah hormon kortison yang diberikan dalam tubuh kita mendadak bisa jahat dan mematikan apabila kita tidak jujur, ambisius, dan stres yang memicu timbulnya penyakit fisik. Beban kehidupan yang penuh masalah dan manusia selalu dituntut untuk menyelesaikan masalah satu dan beralih ke masalah lainya secara terus menerus, tentu logis apabila kortison cenderung tinggi dan meMbahayakan hidup. Namun, tingginya kortison bisa kembali normal dan baik dengan sikap hidup yang ikhlas, sabar, dan *semeleh*. Ketiga aspek inilah yang memicu imunitas tubuh dan tetap sehat.

Di sisi lain kajian tentang *indigenous* di Indonesia diawali dari kajian psikologi yang kemudian lazim disebut dengan istilah *psikologi indigenous* (PI). Kajian tentang tema ini sudah banyak dilakukan, tetapi gaungnya kurang begitu terdengar karena ditandai dengan adanya konflik keilmuwan internal sesama ilmuwan psikologi yang berakibat pada lambatnya perkembangan keilmuwan ini. Meski lambat kajian IP secara garis besar dapat terklasifikasi dalam empat wilayah, yaitu: penyadaran pentingnya PI, pengembangan konsep, implementasi PI sebagai perspektif, dan pengembangan PI dalam riset.

Pertama, penyadaran pentingnya PI di Indonesia. Riset bidang ini dilakukan oleh Koesdwirarti Setiono yang menekankan pentingnya kesadaran di kalangan masyarakat, akademisi psikologi, dan psikolog untuk tidak semena-mena mengimpor konsep psikologi Barat untuk telaah problem-problem psikologis di Indonesia yang mempunyai lokalitas budaya dan tradisi serta karakteristik tersendiri[179]. Budi Sarwono menekankan bahwa konseling

---

[178]Moh. Sholeh, *Terapi Sholat Tahajut*, Jakarta: Noura Book, 2016

[179]Koesdwirarti Setiono, “Pengembangan Psikologi Indigenous di Indonesia”, *Indeginous: Jurnal Ilmiah Berkala Psikologi* Vol. 6, No. 2 Tahun 2002, p. 86-90

indigenous merupakan keharusan. Sehingga, perlu sosialisasi secara masif di tengah enggannya para ilmuwan untuk melakukan eksplorasi konsep yang berdasar nilai dan tidak tercerabut dari tradisi dan lokalitas. Untuk itu, Indonesia dengan mulkulturalisme yang kompleks sudah saatnya merumuskan teknik/pendekatan/teori konseling yang dikembangkan atas nilai-nilai lokal[180]. Oleh Abdul Hakim, PI mendasarkan atas tuntutan untuk berpikir kontekstual dan memahami perilaku dan proses mentalitas seseorang berdasarkan partikularitasnya yang bersumber dari sejarah, kultur, agama, sosial, dan sebagainya[181]. Riset-riset terbaru dengan pendekatan ini bisa ditemukan dalam kajian-kajian yang dilakukan oleh Pusat Javanologi UNS.

Kedua, pengembangan konsep PI di Indonesia. Ada dua aspek yang dikaji yaitu pengembangan konsep PI dalam Islam dan pengembangan PI dalam budaya-lokalitas keindonesiaan. Riset pengembangan PI dalam bingkai Islam dilakukan oleh Johan Satria Putra tentang *syukur*[182], Ivan Muhammad Agung tentang *amanah*[183], Awaludin Ahya dengan *Qonaah*[184]. Riset pengembangan PI dalam bingkai budaya-lokalitas keindonesiaan dilakukan oleh Edwin Andrianta tentang bahasa cinta[185]; Alimul Muniron tentang psikologi *raos*[186]; Nurzaki dengan tradisi "basiacuon" di masyarakat Kampar[187]; Ermina

---

[180]*R. Budi Sarwono, Menggugah Semangat indigenous dalam Praksis Konseling di Indonesia,* Prosiding SNBK (Seminar Nasional Bimbingan dan Konseling) 2 (1), yang diselenggarakan oleh Universitas PGRI Madiun Tahun 2018

[181]Moh. Abdul Hakim, "Dari lokal ke global: Berfikir kontekstual, indigenous psychology, dan masa depan psikologi Indonesia di arena internasional", Makalah dipresentasikan dalam kuliah umum yang diselenggarakan oleh Prodi Psikologi, Universitas Paramadina, tanggal 2 Oktober 2011

[182]Johan Satria Putra, "Syukur: sebuah konsep psikologi indigenous islami, *SOUL: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Psikologi* Vol 7 No. 2 Tahun 2014, p. 36-46

[183]Ivan Muhammad Agung, Jhon Herwanto, "Pedagang yang Amanah: Studi Eksplorasi Dengan Pendekatan Psikologi Indigenous", *PSYMPATHIC: Jurnal Ilmiah Psikolog*, Vol. 4, No.1, Tahun 2018, p. 133-140, lihat juga Ivan Muhammad Agung, "Psikologi Amanah: Konsep Pengukuran dan Tantangan", *Buletin Psikologi* Vol 29, No. 2 Tahun 2021, p. 187-203

[184]Awaludin Ahya, "Eksplorasi dan Pengembangan Skala Qana'ah Dengan Pendekatan Spiritual Indigenous", *Jurnal Ilmiah Psikologi Terapan* (JIPT) Vol. 07, No.01 Januari 2019

[185]Edwin Adrianta Surijah, Kadek Devi Aryawati Putri , Dermawan Waruwu , Nyoman Trisna Aryanata, "Studi Psikologi Indigenous Konsep Bahasa Cinta", *Intuisi* Vol. 10, No. 2 Tahun 2018, P. 102-122

[186]Alimul Muniroh, "Kebahagiaan Dalam Perspektif Kajian Psikologi Raos", *Madinah: Jurnal Studi Islam*, Vol. 4 No. 1 Juni Tahun 2017

[187]Nurzaki Alhafiz, "Tradisi Basiacuong Sebagai Bentuk Kecerdasan Interpersonal Dalam Perspektif Psikologi Indigenous", *Jurnal Inovasi Penelitian* Vol. 2 No. 6 Tahun 2021

Istiqomah dengan kebudayaan lokal masyarakat Banjar yang dalam hal hubungan manusia dengan Tuhan dicerminkan melalui nilai *berelaan*, untuk berakulturasi dengan alam melalui nilai *bisa-bisa maandak awak,* untuk menata relasi antarmanusia melalui konsep nilai *bubuhan, bedingsanakan, betutulungan,* dan *bakalah bamanang* dan untuk konsep di diri tercermin melalui nilai *gawi manuntung*, *dalas balangsar dada*[188]

Ketiga, implementasi PI sebagai perspektif dalam memahami beragam fenomena sosial di Indonesia. Riset bidang ini telah banyak dilakukan di antaranya oleh Anggi Fitrian yang meneliti tentang kepatuhan masyarakat terhadap pemerintah di saat pandemi[189], Ivan Muhammad Agung tentang ketidakpercayaan masyarakat kepada politisi[190], Maryatul Qibtiyah dengan syukur dan sedekah[191]

Keempat, menggali nilai-nilai lokalitas dalam perspektif IP berbasis perumusan instrumen. Tema ini di antaranya mengkaji "konsep *manut*"[192], "*ngajeni wong liyo*"[193], "*petungan neptu nikahan*"[194] dan "emosi"[195] dalam

---

[188]Ermina Istiqomah dan Sudjatmiko Setyobudihono, "Nilai Budaya Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan: Studi Indigenous", *Jurnal Psikologi Teori dan Terapan,* Vol. 5, No. 1 Tahun 2014

[189]Anggi Fithrian Fathimah, Mirza Fadhilla Al-Islami, Tiara Gustriani, Harsa Afifatur Rahmi, Indra Gunawan, Ivan Muhammad Agung, Desma Husni, "Kepatuhan Masyarakat Terhadap Pemerintah Selama Pandemi: Studi Eksplorasi Dengan Pendekatan Psikologi Indigenous", *Psikobuletin* Vol. 2 No. 1 Tahun 2021, p. 15-22

[190]Ivan Muhammad Agung, Masyhuri Masyhuri, Hidayat Hidayat, "Dinamika Ketidakpercayaan terhadap Politisi : Suatu Pendekatan Psikologi Indigenous", *Jurnal Psikologi* Vol. 9 No. 1 Tahun 2013

[191]Maryatul Kiftiyah, Lifiana, Pinihanti, Sabty, "Penanaman Rasa Syukur Melalui Tradisi Sedekah Bumi Di Desa Tegalarum, Demak: Kajian Indigenous Psikologi", *Dinamika Sosial Budaya*, Vol 22, No. 2, Desember 2020, p. 105-117

[192]Gugus Adab dkk., "Bahagiakah Kalau Manut: Studi Perilaku Kepatuhan pada Masyarakat Jawa", *Proceeding* seminar Nasional Parenting tahun 2013, p. 407-414

[193]Fivien Luthfia Rahmi Wardani ,"Ngajeni Wong Liyo" ; Menghormati Orang Yang Lebih Tua Pada Remaja Etnis Jawa", Indigenous: Jurnal Ilmiah Psikologi Vol. 2 No. 2 2017, p. 176-183

[194]Abdul latif, "Spiritualitas Petungan: Konstruk Psikologis Penentuan Waktu Pernikahan Pada Orang Jawa" *Proceeding* Seminar nasional Indeginous Psikologi oleh Universitas Negeri Malang Tahun 2016, p. 1-17

[195]Dahlia Novarianing Asri dkk., "Emosi ditinjau dari Konsep multibudaya", *Proceeding* Seminar nasional Indeginous Psikologi oleh Universitas Negeri Malang Tahun 2016, p. 167-174 dan Syaridudin Al Bagi dkk., Strategi Pengelolaan marah dan Ekpresi Emosi Marah Masyarakat Jawa", *Proceeding* Seminar nasional Indeginous Psikology oleh Universitas Negeri Malang Tahun 2016, p. 239-269

budaya Jawa serta konsep memaafkan dalam budaya Minangkabau[196].

Dari beragam riset di atas belum ada yang mengkaji PI untuk melihat lokalitas beragam tradisi terapi gangguan jiwa di pesantren. Untuk itulah riset ini akan memperkaya empat bidang riset PI tersebut, terutama pada wilayah ketiga dengan menjadikan PI sebagai perspektif dalam melihat lokalitas terapi tradisional terkait gangguan jiwa di pesantren.

G. Kerangka Teori

Dalam bagian ini peneliti akan mendeskripsikan empat hal dasar yaitu konsep gangguan jiwa-mental di Indonesia, relasi spiritualitas dalam terapi gangguan jiwa, eksistensi pesantren dalam terapi tersebut serta konstruk epistemologi holistik-eklektik.

1. Istilah Gangguan Jiwa dan Gangguan Mental di Indonesia

Ada dua terminologi yang digunakan yaitu jiwa dan mental. Terminologi jiwa digunakan dalam keilmuwan kedokteran, dan keperawatan. Sehingga. dikenal istilah kedokteran jiwa, rumah sakit jiwa dan dalam lingkup keilmuwan dikenal istilah gangguan jiwa dan kesehatan jiwa. Sedangkan, terminologi mental lazim digunakan dalam ilmu psikologi dan konseling. Oleh karena itu, wajar dalam kajian psikologi dan konseling lazim menyebut klien dengan gangguan mental dan kesehatan mental.

Perbedaan terminologi ini didasarkan atas beberapa alasan[197]. Pertama, dalam catatan sejarah Belanda telah mendirikan rumah sakit jiwa pertama di Indonesia pada tahun 1882 yaitu RSJ Bogor berbasis medis, kemudian disusul RSJ Lawang pada 1902, RSJ Magelang pada 1923 dan seterusnya[198]. Kedua, bagian psikiatri pertama kali dibuka di UGM tahun 1950 menyusul UI tahun

---

[196]Novitasari dkk., "Konsep Forgiveness di Minangkabau", *Jurnal Psikologi Insigt* Vol. 5 No. 2 tahun 2021, p. 72-80

[197]Subandi, "Kesehatan Jiwa dalam Perspektif Budaya dan Agama" Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Psikologi Klinis UGM pada 27 Oktober 2015

[198]Lihat dalam Denny Thong, *Memanusiakan Manusia: Menata Jiwa Membangun Bangsa, Prof, Dr, dr, R, Kusumo Setyonegoro, SpKJ, Bapak Psikiatri Indonesia*, Jakarta: Gramedia, Tahun 2011), liht juga Risnawati (ed.), *Keperawatan Jiwa Mengenal Kesehatan Mental*, Malang: Ahlimedia Press, 2021, p. 6.

1961, sedangkan pendidikan psikologi baru dibuka pertama kali tahun 1961 di Unpad, Tahun 1964 di UI, dan 1965 di UGM. Karena lebih dahulu dibuka maka istilah-istilah jiwa lebih populer di masyarakat dari pada mental. Hal ini bisa dilihat dari serapan kata asing *stress* menjadi stres dengan satu "s" atau "*setres"* bahkan dipelesetkan menjadi *sutris*. Kata *frustration* menjadi frustrasi. Dalam kebijakan negara juga lebih familier dengan istilah jiwa misalnya untuk regulasi UU Kesehatan Jiwa. Ketiga: sepertinya sejak awal, ahli-ahli psikologi di Indonesia menghindari penggunaan kata jiwa dikarenakan psikologi dimaknai sebagai *the science of behavior* yang kemudian berkembang menjadi *the science of mind and behavior*, yang fokus pada perilaku, bukan mempelajari jiwa melainkan gejala-gejala jiwa yang tampak dari perilaku. Keempat, jauh sebelum munculnya psikologi modern, masyarakat Jawa juga sudah familier dengan cerita rakyat "*Suminten Edan*"[199].

Dalam beberapa literature, gangguan jiwa dimaknai sebagai bagian dari gangguan mental, tetapi, secara teknis kedua istilah ini dianggap sama. Sebagaimana diungkapkan oleh Bernadeta Dhaniswara[200], kedua istilah ini bisa dipakai bergantian, sebagaimana istilah *mental illness* juga dimaknai sebagai *mental disorder*. Tokoh lain yang menyamakan jiwa dan mental adalah Darmanto Jatman[201]. Namun, dalam perkembangannya istilah mental jarang digunakan seiring menguatnya positivisme dan behaviorisme dalam psikologi, hanya mengakui pada yang teramati dan yang terukur, yang mana keduanya tidak bisa terimplementasi dalam mental.

---

[199]Banyak riset yang mengambil tema ini di antaranya Sucipto Hadi Purnomo, Tri Marhaeni Astuti, Agus Maladi Irianto, "Innovation of Suminten Edan Stories by Ketoprak Wahyu Manggolo Pati", Jurnal Harmonia Vol. 18, No. 2 tahun 2018 dan Hana Rohadatul Aesy dkk., "Realitas Sosial yang Tercermin dalam Teks Naskah Kethoprak Lakon Suminten Edan Karya Mey Purbo Asmoro Kajian Sosiologi Sastra", *Prosiding* Seminar Nasional Bahasa, Sastra, Budaya Daerah dan Pembelajarannya di Masa New Normal", Vol. 1, No. 1 Tahun 2020

[200]Bernadeta Dhaniswara, "Gambaran Proses Pemulihan Penderita Gangguan Mental", *Widya Warta* No. 01 Tahun XXXV II/ Januari 2013

[201]Darmanto Djatman, *Ilmu Jiwa Kaum Pribumi*, Pengukuhan Gubes Psikologi Undip Tahun 2008

Dalam PPDGJ III, istilah yang dipakai adalah gangguan jiwa atau gangguan mental sebagai sebuah konsep yang sama sebagai pengindonesiaan dari *mental disorder* sebagai sebuah *sindrom* yang secara klinis menimbulkan gangguan perilaku dan fungsi psikososial. PPDGJ III tidak dikenal istilah penyakit jiwa atau penyakit mental (*mental disease/mental illness*)[202]

Secara regulatif, Indonesia memakai istilah jiwa. Hal itu bisa dilihat dalam UU Nomor 18 Tahun 2014 yang merupakan revisi dari UU Nomor 3 Tahun 1966 tentang Kesehatan Jiwa dan Permenkes Nomor 54 Tahun 2017 tentang penanggulangan pemasungan pada orang dengan gangguan jiwa.

2. Konstruk Jiwa, Gangguan Jiwa, dan Terapi Gangguan Jiwa

a. *Mapping* Teori tentang Jiwa dan Gangguan Jiwa

Secara teoretis, kajian tentang jiwa terdominasi dalam perspektif falsafi yang ditandai dengan dua perdebatan mazhab utama yaitu *dualisme* dan *monisme.* Dualisme berpendapat bahwa jiwa adalah substansi Ilahi sehingga saat tubuh mati maka jiwa akan kembali, sedangkan *monisme* mendasarkan argumen bahwa jiwa adalah satu kesatuan dengan tubuh, sehingga saat tubuh mati maka jiwa pun ikut mati. Mazhab *dualisme* diusung oleh Socrates, Plato, dan Plotinus sedangkan mazhab *monisme* diusung oleh Aristoteles[203].

Dua mazhab inilah yang mendominasi dalam mengkaji entitas jiwa dalam sejarah peradaban manusia. *Dualisme-monisme* menjadi ide yang menyebar ke seluruh dunia[204]. Di Islam, ide *dualisme-monisme* juga sangat mewarnai. Dualisme diusung oleh Al Kindi-Ar Rozi, sedangkan monisme diusung oleh Ibn Rusyd. Upaya sintesis dan menyatukan *monisme-*

---

[202]Charles Jhony Mantho Sianturi dan Frinto Tambunan, “Penerapan Metode Theorema Bayes Untuk Mendiagnosa Penyakit Gangguan Jiwa Neurosis”, *CSRID Journal*, Vol.9 No.3 Oktober 2017, p. 138

[203]Ismail Marzuki dkk., *Filsafat ilmu di Era Milenial, Makasar*: Universitas Fajar Tahun 2021, lihat pula Charles Silalahi, “Menelusuri Jejak Mistisisme Monisme dari Kacamata Filsafat Ketuhanan”, *Jurnal Filsafat Lumen Verinitas* Vol. 11, No. 2 Tahun 2021.

[204]Konsepsi *monisme-dualisme* dalam Hindu bisa dilihat dalam I Made Putra Aryana. “Memahami Konsepsi Ketuhanan dan Jiwa dalam Kitab Ittihasa”, *Jurnal Teologi Sphtika* Vol. 12, No. 1 Tahun 2021 yang menyebut jiwa sebagai entitas tanpa sebab dan tidak berubah.

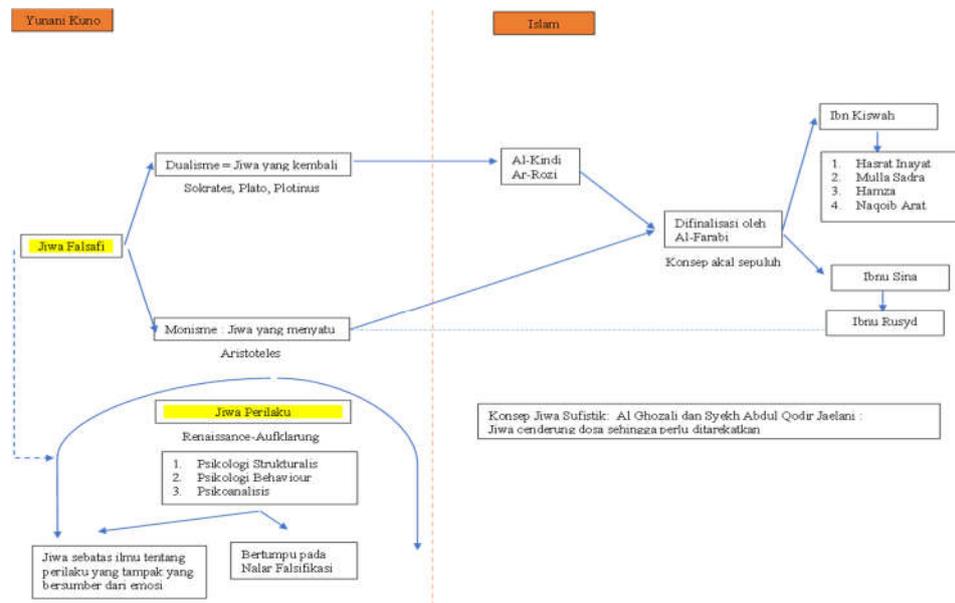
dualisme di Islam dilakukan oleh Al Farabi dengan konsep akal sepuluh[205]. Upaya sintesis Al Farabi inilah yang akhirnya mendominasi kajian jiwa di Islam yang lebih bersifat akomodatif dualistis monistik, sehingga tidak sepenuhnya dualistis murni atau monistik murni. Sintesis monistik-dualistik akhirnya seperti sintesis empirisme-rasionalisme yang akhirnya berkembang menjadi ide yang satu atas jasa Kant dan Comte, akhirnya yang saling melengkapi dengan dominasi dan titik tekan yang beragam

Dominasi kajian monistik-dualistik tersisihkan pasca munculnya renaissance dan aufklarung di Barat yang anti dogma-mitos dan menjunjung tinggi rasio-empiris dalam berpengetahuan. Model falsifikasi dan verifikasi menjadi paradigma utama berpengetahuan. Imbasnya kajian tentang jiwa terdistorsi menjadi psikologi yaitu ilmu tentang jiwa yang tercerabut dari kajian jiwa awal yang falsafi dan beralih pada kajian tentang jiwa yang didekati secara ilmiah-saintis melalui seperangkat kajian berbasis eksperimen dengan nalar logis seperti dipraktikkan dalam pendekatan psikologi strukturalis, behavioris, dan psikoanalisis yang membatasi psikologi sebatas kajian tentang jiwa yang dapat teramati dan dilogika melalui seperangkat perilaku yang tampak[206] untuk melihat entitas jiwa manusia. Model kajian jiwa Barat berbasis *positivistic* logis inilah yang peneliti istilahkan sebagai jiwa perilaku yang berkembang dan mendominasi keilmuwan psikologi, kedokteran, dan keperawatan.

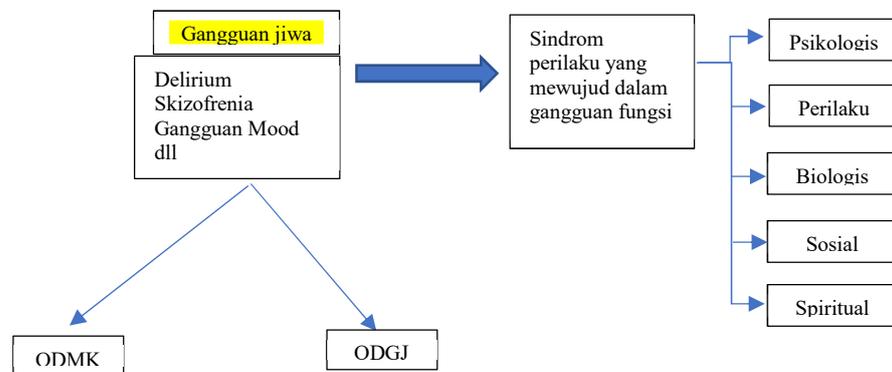
Peta Konsep di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

---

[205]Tien Rohmatien, “Jiwa dan Ruh: Studi Atas Filsafat Manusia Al Farabi”, *Disertasi* Sekolah Pascasarjana UIN Syahid Jakarta Bidang Studi Pemikiran Islam Tahun 2021, lihat juga A. Khodori Sholeh (ed.), *Integrasi Agama dan Filsafat: Pemikiran Epistemologi Al Farabi,* Malang: UIN Maliki Press, Tahun 2010

[206]Umum dipahami bahwa psikologi tidak lagi ilmu tentang jiwa melainkan *the science of human behavior,* Lihat Idi Warsah dan Mirzon Daheri, *Psikologi: Suatu Pengantar,* Yogyakarta: Tunas Gemilang Press, Tahun 2021, p. 13

Gambar 1 *Mapping* Teori tentang Jiwa

Dari konsep *jiwa perilaku* inilah maka gangguan jiwa dimaknai sebagai *syndrome perilaku* yang mewujud pada gangguan psikologis, biologis, sosial dan spiritual yang ditandai dengan penyimpangan pemikiran dan perilaku seperti delirium, skizofrenia dan gangguan perasaan-*mood*. Konsep *jiwa perilaku* ini pula yang di Indonesia memunculkan konsep ODGJ (Orang Dengan Gangguan Jiwa) dan ODMK (Orang Dengan Masalah Kejiwaan). Perspektif *jiwa perilaku* inilah yang digunakan sebagai dasar teori dalam melihat beragam perilaku aneh yang ditunjukkan oleh para santri gangguan jiwa di tiga pesantren yang menjadi objek riset.

Peta Konsep diatas dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 2 *Mapping* Teori tentang Gangguan Jiwa

b. *Mapping* Teori tentang Terapi Gangguan Jiwa

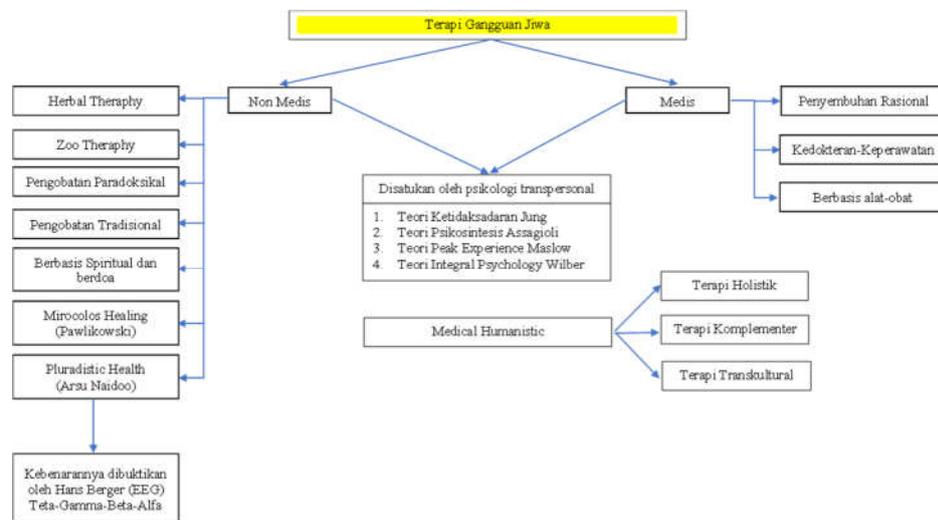
Ada dua model terapi gangguan jiwa yang berkembang di masyarakat yaitu dengan pendekatan medis dan non-medis. Pendekatan medis mengambil peran sebagai model penyembuhan rasional yang biasa dipraktikkan di dunia kedokteran dan keperawatan yang berbasis diagnosis ilmiah, alat dan obat. Sedangkan pendekatan non-medis memosisikan diri sebagai model pengobatan paradoksal atau sering juga disebut sebagai pengobatan tradisional-alternatif berbasis budaya dan spiritual serta herbal. Oleh Pawlikowski model ini disebut *mirocolous healing*, oleh Ansu Naideo disebut sebagai *pluralistik health*. Beberapa riset terakhir seperti yang dilakukan oleh Hans Berger menemukan model EEG yang menunjukkan visualisasi gelombang otak melalui sinar alpa, gamma dan teta terkait relasi doa-mantra, ketenangan dan spiritualitas yang memicu tumbuhnya hormon imunitas yang bermanfaat untuk kesembuhan fisik.

Setelah sekian lama kedua model pengobatan, baik medis dan non-medis berjalan sesuai mazhabnya masing-masing dan bahkan cenderung menafikan dan saling sinis, sejak tahun 1970 mulai ada upaya "keinsyafan" dari penyembuhan medis untuk membuka diri dan mengakulturasikan model medis dan non-medis menjadi model penyembuhan yang utuh[207] yang mereka sebut sebagai *medical humanistik* yang menghasilkan tiga model yaitu terapi holistik, terapi komplementer, dan terapi transkultural. "Keinsyafan" di dunia medis juga menggejala di

---

[207]Upaya dan kebutuhan akan penyatuan konsep terapi medis dan non medis dipicu berkembangnya Psikologi Transpersonal (lihat Andrew Shorrock, *The Transpersonal in Psychology, Psychoterapy and Counselling.* New York: Palgrave Macmillan Houndmils, Basingstoke Tahun 2008, lihat pula Friedman Harris. L., Friedman., dan Glenn Hartelius (ed). 2013. *The Willey-Blackwell Handbook Of Transpersonal Psychology.* Palo Alto: John Wiley dan Sons Inc, Tahun 2013) yang dibangun atas beberapa teori utama seperti teori ketidaksadaran kolektif Jung yang disebutnya sebagai arketif sebuah kekuatan bathin yang bersumber dari Tuhan, lihat Carl Gustav Jung, Empat Arketipe: Ibu, Kelahiran Kembali, Ruh dan Penipu, Yogyakarta: IRCISOD-Divapress Tahun 2020, teori Psikosineis Assagioli lihat Roberto Assagioli, *Psicosintesis: Ser Transpersonal.* Spanyol: Artes Graficas COFAS, SA Tahun 2000, Teori Peks experience (pengalaman puncak-trancenden) Maslow (lihat Maslow, Abraham.. *Religions, Values, and Peak Experience*. London:Penguin Books, 1970) yang memiliki kemiripan konsep dengan Flow-nya Mihaly Csikszentmihalyi dan teori Integral Psikologi Welber (lihat Ken Wilber, *Integral Spirituality, A Starling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World.* Boston dan London: Integral Books, Tahun 2007)

model non-medis dengan upaya mengakulturasikan meski dalam skala yang masih sangat terbatas.

Peta Konsep di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 3 *Mapping* Teori tentang Gangguan Jiwa

Memahami kedua model terapi ini penting untuk melihat pola dan praktik pengobatan ODGJ di tiga pesantren yang menjadi objek riset seperti di Mbah *Godog* Purbalingga dan Gus Hayat Banjarnegara yang sudah memadukan medis non-medis melalui *assesment* psikologis dan layanan konseling individual, kelompok dan sosial yang menyatu dengan layanan pengobatan tradisional berbasis budaya dan agama. Hal ini beda dengan yang dilakukan oleh Kiai Fahrudin di Kebumen yang masih menggunakan terapi non-medis secara utuh dan belum membuka diri dan akulturatif dengan dunia medis-ilmiah.

3. Konstruk Epistemologis, *Indigenous Psychotherapy* dan Pengetahuan Lokal

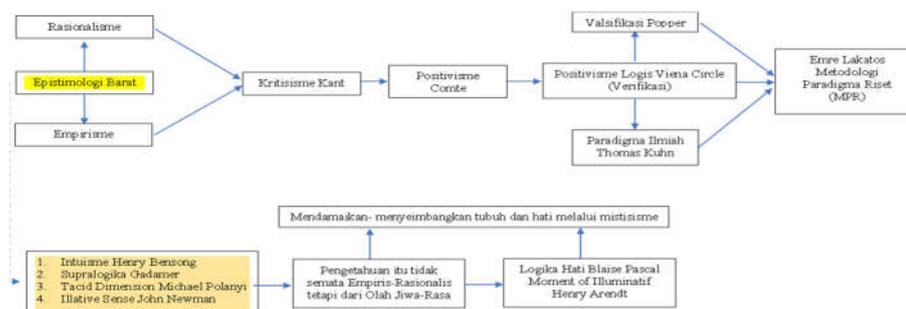
a. *Mapping* Kajian Epistemologi

1) *Mapping* Teori Epistemologi Barat

Kajian epistemologi terdominasi oleh dua aliran besar yaitu empirisme dan rasionalisme. Empirisme dengan tokohnya Bacon, Hobbes, Lock, dan Hume mendasarkan bahwa pengetahuan itu bukan

logika melainkan pekerjaan yang dilakukan. Sedangkan rasionalisme yang diusung Descartes, Spinoza, Leibnis, Wolf, ada pada posisi berseberangan yang meyakini pengetahuan itu adalah hasil kerja. Dua aliran ini dicoba damaikan oleh Kant melalui konsep kritisisme yang kemudian dikembangkan Comte menjadi positivisme dan disempurnakan oleh Vienna *Circle* menjadi positivisme logis yang semuanya mendasarkan pada pola rasional-empiris yang terverifikasi. Ide verifikasi ini dalam perkembangannya dikritik oleh Popper melalui konsep falsifikasi dan Kuhn dengan konsep paradigma keilmuwan. Kritik juga dilakukan oleh Emre Lakatos yang memunculkan konsep metodologi program riset (MPR).

Kritik terhadap empat model epistemologi Barat yang terdiri dari verifikasi, falsifikasi, paradigma ilmu dan PMR dilakukan oleh Feyerabendd[208] melalui konsep anarkisme pengetahuan yang menyatakan bahwa epistemologi adalah salah satu jalan menuju pengetahuan dan metodologi yang menjadi hal yang sakral di Barat bukanlah berlaku mutlak-universal. Oleh karenanya perlu menghargai eksistensi metodologi lain seperti *intuisi* di Timur dan *roso* di Jawa.

Peta Konsep di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 4 *Mapping* Teori Epistemologi Barat

---

[208]Paul Karl Feyerabend, *Against Methods: on Outline of Anarchisst Theori*, London: Verso, tahun 1992, lihat juga Ibnu Farhan, "Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend dan Relevansinya dalam Membentuk Pandangan Moderasi Beragama", Analisis Vol 20, No 2 (2020), lihat juga Mohamad Nur Wahyudi, "Epistemologi Islam Di Era Modern: Studi Analisis Pemikiran Feyerabend Tentang Anarkisme Epistemologi" *Alhamra*, Volume 2, No. 2, Agustus 2021, lihat juga Rumondang Lumban Gaol, "Kebebasan yang Memerdekakan: Sumbangsih Pemikiran Filsafat Anarkisme Epistemologis Paul K. Feyerabend Terhadap Pemahaman Radikalisme Agama", *Arada* Vol. 1 No. 2 tahun 2021

Kritik epistemologi Barat juga dilontarkan oleh Mazhab Frankfurt dengan teori kritis yang mengklasifikasi ilmu menjadi berbasis rumus dan non-rumus. Ilmu berbasis rumus seperti fisika bisa didekati dengan metodologi Barat sedangkan ilmu non-rumus tidak bisa dipaksakan menggunakan metodologi Barat. Kritik lain juga dilakukan oleh Roy Bhaskar dengan realisme kritis[209], Capra dengan paradigma *saintific holistic*[210] dan Michael Polanyi dengan *tacid epistemologi*[211].

Barat juga menghasilkan aliran epistemologi pinggiran yang dipelopori oleh Henri Bergson[212] dengan basis *intuisme* dan Gadamer dengan *supralogika*[213] yang keduanya mendasarkan bahwa pengetahuan tidak semata berbasis positivisme logis melainkan juga bisa melalui jalur olah jiwa dengan pengalaman-pengalaman mistis yang oleh Hannah Arendt disebut sebagai *moment of illuminative* dan Blaise Pascal menyebutnya sebagai *logika hati*. Model intuitif inilah yang sangat dominan berkembang di Islam dan Jawa dengan istilah *ngelmu* berbasis *laku* dan *roso*.

---

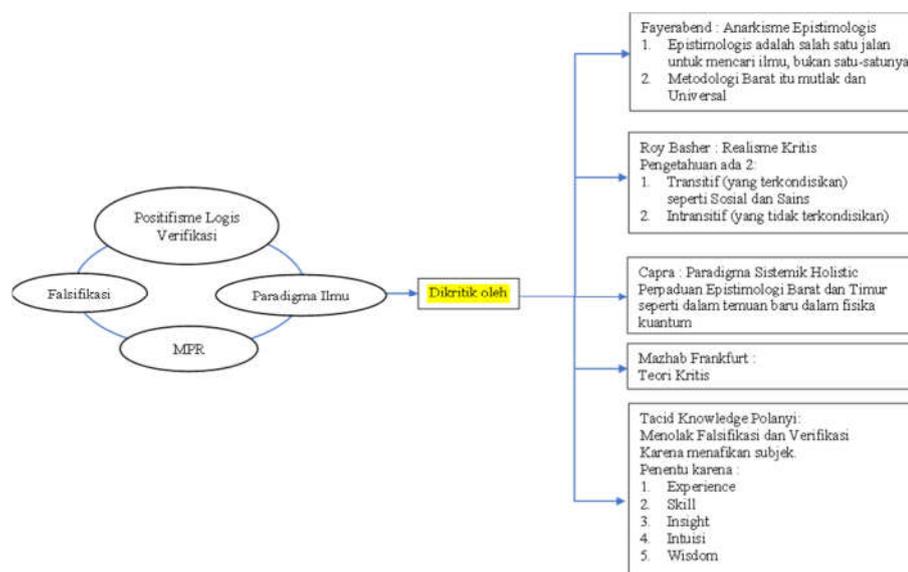
[209]Garda Maharsi. *Realisme Ilmiah Roy Bhaskar: Pengantar Memahami Realisme Ilmiah dalam Filsafat Ilmu,* Sumbang Banyumas: Amerta Media Tahun 2021, Lihat pula J.J.M. Wuisman, "Realisme Kritis: Pemahaman Baru Tentang Penelitian Ilmu Sosial'. *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Volume 6 No. 2 Tahun 2004

[210]Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban Sains, masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan*, terj. M. Toyibi, Yogyakarta: Bentang Budaya, Tahun 1999, lihat juga Fritjof Capra, *Tao of Physcics: Menyingkap Pararelisme Fisika Modern dan Mistisisme Timur*, terj. Pipiet maizier, Yogyakarta: Jalasutra, tahun 2021

[211]Michael Polanyi, *Science, Faith and Society*. USA: University of Chicago Press Tahun 2013, lihat Michael Polanyi, *Segi Tak Terungkap Ilmu Pengetahuan* terj. Michael Dua, Jakarta: Gramedia, Tahun 1996, lihat juga M. Mukhtar, "Filsafat Ilmu Michael Polanyi: Kritik terhadap Pandangan Positivisme mengenai Hakekat Ilmu Pengetahuan dan Perkembangannya", *Jurnal Filsafat*, edisi khusus Tahun 1997

[212]Djuretna Adi Imam Muhni, *Moral & Religi menurut Emile Durkheim & Henri Bergson*, Yogyakarta; Kanisisus, Tahun 1994

[213]Hans Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode*, terj. Ahmad Sahidah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Tahun 2010, lihat juga Greogia Wranke, *Gadamer: Hermeneutika, Tradisi dan Akal Budi,* terj. Ahmad Sahidah, Yogyakarta: IRCISOD, Tahun 2021

Peta Konsep di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 5 *Mapping* Kritik Teori Epistemologi Barat

Mazhab epistemologi yang akan digunakan sebagai konstruk terhadap pengetahuan terapi berbasis pesantren tentu bukan epistemologi empirisme-rasionalisme atau kritisisme-positivisme logis dan juga bukan verifikasi, falsifikasi, paradigma, dan PMR melainkan model seperti anarkisme epistemologi, teori kritis, realisme kritis dan *tacid epistemologi* yang kolaborasikan dengan intuisi dan *laku-roso* dengan tetap mendasarkan rasionalisme-empirisme meski tidak dominan.

2) *Mapping* Epistemologi Islam dan Jawa

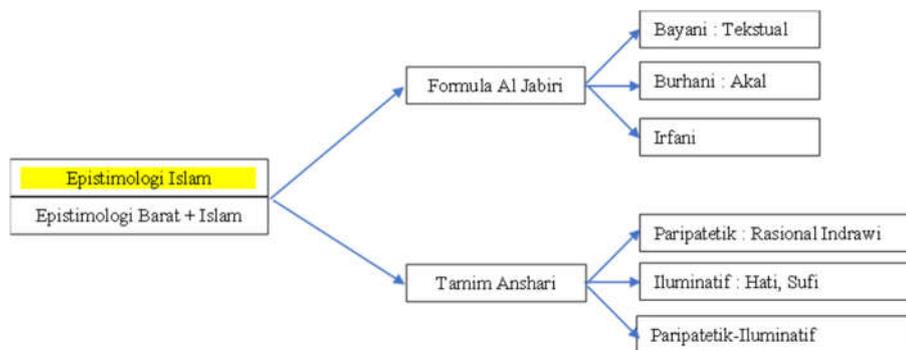
Epistemologi Islam adalah epistemologi Barat plus ilham yang menurut formula Al Jabiri[214] terbagi menjadi tiga yaitu bayani, burhani dan Irfani. Dari ketiga formula ini, irfani menjadi formula dominan di Islam. Menurut formulasi Tamrin Anshori[215] berdasarkan

---

[214]M. Abid Al Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSoD, Tahun 2003

[215]Tamim Anshori, *Dari Puncak Baghdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, terj. Yuliani Liputo, Jakarta: Zaman, Tahun 2015, p. 163, lihat pula Mutoharun Jinnan, “Kontribusi Keilmuan Islam Klasik dalam Pengembangan Islam Kontemporer: perspektif Epistemologis”, *Proceeding* of Islamic Conference of Islamic Epistemologi, UMS 24 Mai Tahun 2016

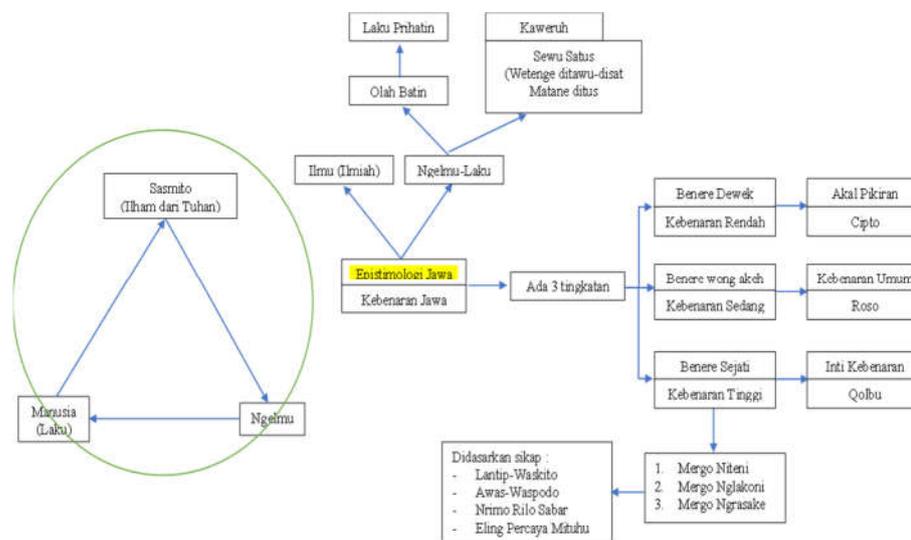
sejarah kemunculan epistemologi Islam terklasifikasi menjadi paripatetik, iluminatif, dan paripatetik-ilumination.

Peta Konsep di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 6 *Mapping* Epistemologi Islam

Dalam perspektif Jawa, cara mendapatkan pengetahuan diperoleh melalui *ilmu dan ngelmu*[216]. Ilmu adalah pengetahuan berbasis panca indra dan logika sedangkan *ngelmu* berbasis *laku prihatin*[217] dan olah batin melalui *tebusan sewu satus (wetenge ditawu, matane di tus)* dalam artian harus puasa dan *tirakat* deng*an melek bengi* dalam rangka mendapatkan *sasmitho* dari Sang Hyang Murbeng Dumadi yang berisi pengetahuan sejati untuk *kasampurnaning urip*. Kebenaran dalam budaya Jawa juga bertingkat kebenaran tingkat rendah adalah *benere dewe berbasis cipto-akal pikiran,* kebenaran tingkat sedang adalah *benere wong akeh* berbasis *roso* dan kebenaran tingkat tinggi adalah *kebenaran kalbu*. Untuk memahami tingkatan kebenaran ini manusia melakukan proses *niteni-nglakoni lan ngrasakke*.

[216]Soenarko Setyodarmodjo (ed), *Menggali Filsafat dan Budaya Jawa*. Surabaya: Lembaga Javanologi Surabaya, Tahun 2007, lihat pula Ki Sigit Sapto Nugroho, *Laku-Ngelmu: Spiritual Jawa,* Klaten: Penerbit Lakeisa, Tahun 2020

[217]Imam Budi Santoso, *Laku Prehatin: Investasi Menuju Sukses Ala Manusia Jawa,* Yogyakarta: Memayu Publishing, Tahun 2011

Peta Konsep di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 7 *Mapping* Epistemologi Jawa

b. *Mapping* Kajian *Indigenous*

Kajian indigenous diawali pada disiplin ilmu psikologi yang didasarkan atas 3 alasan gugatan dasar yang dilayangkan oleh aliran abnormal *psychology*[218], ide Uchol Kimm dkk.[219], dan ide Javanologi[220]. Dalam psikologi abnormal ditegaskan bahwa setiap ragam abnormalitas harus dilakukan terapi dalam konteks paradigma, budaya, pendekatan berbasis lokalitasnya. Anggap saja ajaran psikologi Timur merupakan abnormalitas dari psikologi Barat maka harus ditempatkan berdasarkan lokalitasnya dan tidak bisa menggunakan Barat sebagai kerangka acuan. Ide ini dipertegas oleh Kimm yang melakukan kritik atas psikologi Barat pada dua aspek yaitu pertama: kritik atas entitas epistemologi Barat yang

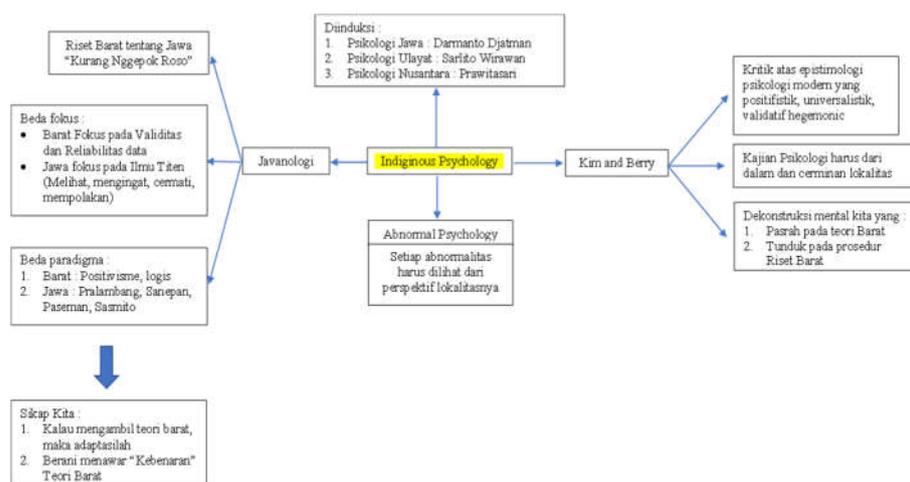
---

[218]Triantoro Savaria, Psikologi Abnormal: Dasar-Dasar, Teori dan Aplikasinya, Yogyakarta: UAD Press, Tahun 2021, lihat juga dalam Wisnu Catur Bayu Pati, *Pengantar Psikologi Abnormal: Definisi, Teori dan intervensi,* Pekalongan: Penerbit NEM, tahun 2022

[219]Uichol Kim and Berry, J.W. *Indigenous psychologies: Experience and Research in Cultural Context*. Newbury Park, CA: Sage Publication, 1993. Kim membedakan *Indigenous psychologies* dengan *Cross Cultural Psychology*. *Indigenous psychologies* mencakup *indigenization from within* sedangkan *Cross Cultural Psychology* mencakup *indigenization from without* yang masih menghadirkan teori-teori Barat untuk melihat realitas psikologis masyarakat non Barat sehingga diperlukan modifikasi instrumen. Lihat juga Abdallah Rothman and Adrian Coyle, "Conceptualizing an Islamic Psychotherapy: A Grounded Theory Study", Spirituality in Clinical Practice Tahun 2020

[220]Sahid Teguh Widodo (ed), *Mengagas Metodologi Jawa: Wacana Identitas dan Paradigma*, Surakarta: LPPM UNS, Tahun 2021

dominatif, positifistik, universalitas, validatif dan aplikatif. Kedua: kritik terhadap penggiat psikologi non Barat yang selama ini pasrah dan menganggap benar teori Barat yang dibangun atas dasar kelas sosial masyarakat atas, serta ketidaksetujuannya terhadap sikap tunduk pada prosedur riset Barat yang dianggap sebagai satu-satunya ukuran kebenaran ilmiah. Kritik lain yang dihadirkan oleh Javanologi UNS mendasarkan pada tiga hal. Pertama, riset-riset Barat tentang Jawa kurang *nggepok roso*. Kedua, Barat fokus pada validitas reliabilitas data sedangkan Jawa pada *ilmu titen*. Ketiga, beda paradigma, dimana Barat sangat positivistik dan Jawa mendasarkan pada *pralambang, sanepan, pasemon,* dan *sasmito*.

Peta Konsep di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 8 *Mapping* Kajian Psikologi *Indigenous*

Memahami psikologi *indigenous* akan sangat bermanfaat untuk menempatkan diri dalam mengkaji beragam terapi gangguan jiwa berbasis pesantren melalui perspektif lokalitas agar tidak terjebak pada epistemologi Barat yang *dominative-kolonialistic* tersebut.

Contoh implementasi psikologi *indigenous* dalam lokalitas Jawa bisa dilihat dalam peMbahasan tentang jiwa. Dalam perspektif Jawa, jiwa disebut dengan *sukmo*[221] yang merupakan percikan ilahi yang harus selalu

[221]Nur Cholis, Ilmu Makrifat Jawa *Sangkan Paraning Dumadi:* Eksplorasi Sufistik Konsep Mengenal Diri dalam Pustaka Islam Kejawen *Kunci Swarga Miftahul Djanati, Ponorogo: Nata Karya Tahun 2018*

ditransendensikan dengan *laku bener lan pener* disertai dengan *olah batin*, pikiran, ucapan dan perbuatan. Untuk itu manusia Jawa membutuhkan *pituduh, wewaler dan empan papan*, dengan mengedepankan *rereh, ririh lan ngati-ati ojo lonyo, lemer lan mbuntut arit*[222].

Dalam konteks gangguan jiwa, masyarakat Jawa menyebutnya dengan sebutan *edhan, gendeng* dan *kenthir* untuk terminologi negatif dan diperhalus dengan kata *ora genep*. Pelabelan negatif posistif ini penting selain untuk penghindaran stigma di Barat, melainkan ada pertaruhan nama baik dan status.

Terminologi *edan, gendeng, kenthir lan ora genep* ini selaras dengan pola jiwa perilaku yang mana indikator utama gangguan jiwa adalah perilaku seseorang yang aneh sebagai cerminan kekacauan jiwa. Ciri utamanya adalah *ngamukan*. Indikator kesembuhan dari *kenthir-ora genep* melalui proses *ngemong, nerimo ing pandhum, nguwongke uwong lan ruwatan* ini kalau sudah muncul *roso isin*.

Peta Konsep di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Jiwa lengkap
Dualisme Monisme
Jiwa Perilaku
Ora genep
Sukma = Jiwa Jawa
Percikan ilahi yang selalu ditrendensikan melalui penyelarasan olah batin, pikiran, ucapan dan perbuatan
Gangguan Jiwa
"Ngamukan"
Edhan, Gendheng, Kenthir
Penamaan tidak semata stigma di Barat, tapi juga :
- Pertaruhan nama baik
- Status

1. Harus rereh
2. Harus ririh
3. Harus ngati-ati

1. Pituduh
2. Wewaler
3. Empan papan

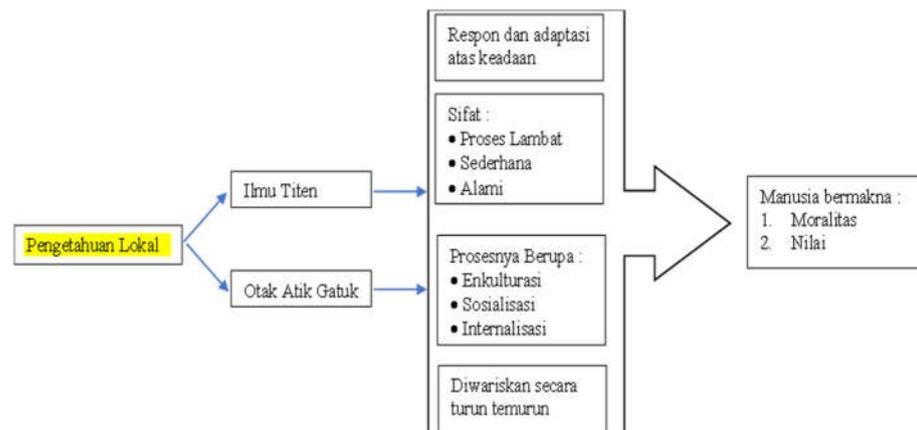
1. Ojo Lonyo
2. Ojo Lemer
3. Ojo Mbuntut arit

Gambar 9 *Mapping* Kajian Psikologi *Indigenous* di Jawa

[222]Suwardi Endraswara, *Falsafat Hidup Jawa: Menggali Mutiara Kebijakan dari Intisari Filsafat Kejawen*, Yogyakarta: cakrawala, tahun 2012, lihat juga Soesilo, *Piwulang Ungkapan Orang Jawa*, Jakarta: Yayasan Yusula Tahun 2003, lihat pula Abdul Kholik dan Fathul Himam, "Konsep Psikoterapi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram", *Gadjah Mada Journal of Psychology* Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, p. 120-134

c. *Mapping* Kajian Pengetahuan Lokal

Konsep epistemologi irfani di Islam dan *ilmu-ngelmu* dengan nalar *indigenous* inilah yang menjadi dasar untuk memahami beragam model terapi ODGJ di Pesantren yang sampai sekarang masih belum banyak dijelaskan dalam perspektif epistemologi dalam bingkai pengetahuan lokal yang didasarkan atas *ilmu titen* dan *otak atik gathuk*. Keduanya merupakan respons dan adaptasi masyarakat atas keadaan dan tuntutan lingkungan. Secara proses pengetahuan lokal terjadi sangat lambat, sederhana, dan alamiah melalui pola enkulturasi, sosialisasi dan internalisasi berbasis moralitas dan nilai atas dasar kemanusiaan serta hidup bermakna yang diwariskan secara turun temurun.

Peta Konsep di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 10 *Mapping* Kajian Pengetahuan Lokal

d. Maping Kajian *Psychotherapy*

Memahami *psychotherapy* dalam bingkai nalar *indigenous* tentu dihadapkan pada konsepsi Barat dan Timur. Secara mendasar *focus* keduanya adalah sama yaitu sama-sama mencari solusi atas masalah gangguan psikis yang dialami manusia, tetapi dikarenakan konsep dasarnya beda maka menghasilkan perspektif metode dan teknik yang berbeda. Dalam riset ini nalar *psychotherapy* yang dipakai meminjam konsepsi Said Nursi yang dipadukan dengan Usman Najati. Said Nursi

dipakai dalam konsepsi segitiga iman, ikhlas dan bermasyarakat sebagai dasar penyembuhan gangguan psikis dengan upaya mendekat dan kembali mengenal Allah melalui empat level (merasa lemah, merasa *faqir*, rindu Allah dan *tafaqqur)* yang diklasifikasi Usman Najati menjadi dua kategori yaitu menurut Qur'an (taqwa, ibadah, sabar, *dzikir* dan tabah) dan Hadis (iman, ibadah dan berdoa). *Psychotherapy* berbasis Islam juga disebut sebagai *sufi healing* yang ditempatkan dalam *frame* pengobatan *alternative*[223].

H. Kerangka Berpikir

Riset ini dimulai dengan *live in* di pesantren-pesantren yang menjadi tempat riset untuk inventarisasi data dengan mendengar aktif yang dipandu dengan cara-cara etnografi, baik dengan pola etnografi ideasional[224] yang dipadukan dengan etnografi religi[225] terkait tahapan, beragam ritual, doa dan mantra, serta model-model terapi yang digunakan, dengan ciri khas masing-masing. Setelah data diperoleh, maka dilakukan konfirmasi terkait beragam hal yang dilihat, dirasa, dan didengar oleh peneliti untuk meyakinkan bahwa data yang diperoleh benar-benar valid.

Langkah selanjutnya, data dilihat dalam perspektif *indigenous psychotherapy* untuk mencari nalar, perspektif, dan paradigma berbasis lokalitas. Dalam tahapan ini peneliti akan mencoba mengosongkan diri dari beragam teori dan paradigma yang ada sebelumnya. Atau istilahnya semakin merasa bodoh dan tidak tahu apa-apa, maka akan menemukan keunikan lokalitas untuk memahami beragam terapi gangguan jiwa berbasis pesantren yang unik dan aneh ini.

Tahap ini kemudian dilanjutkan dengan melihat data-data tersebut dalam perspektif *epistemologi* yang holistic yang merupakan akulturasi beragam pola

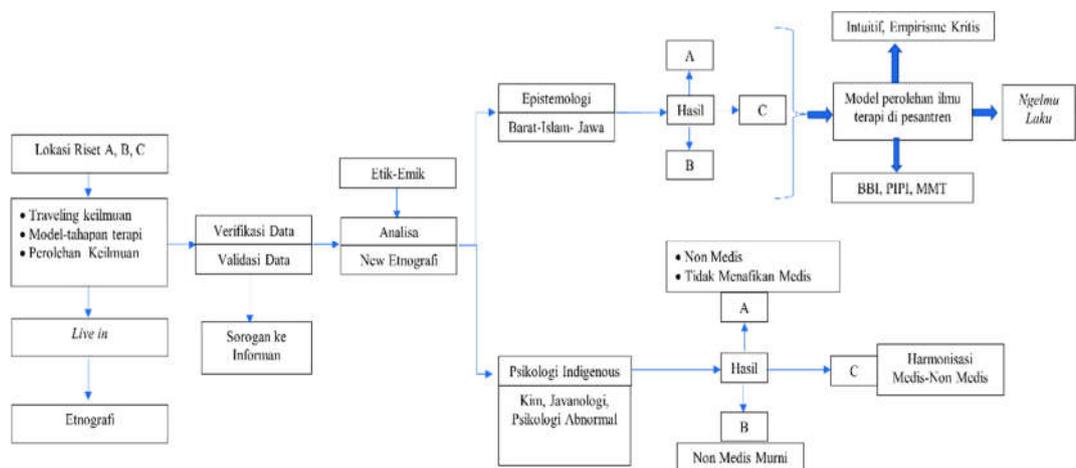
---

[223]Dadang Ahmad Fajar, *Antara Psikoterapi dan Sufi Healing*, Bandung: Gunung Djati Publishing, tt, p. 144

[224]Mudjahirin Thohir, Etnografi Edeasional: Suatu Metodologi Penelitian Kebudayaan", *Nusa* Vol. 14, Nomor. 2 Mei 209

[225]Santri Sahar, "Kebudayaan Simbolik: Etnografi Religi Victor Turner", *Sosioreligius* Vol. 1v No. 2 Tahun 2010

epistemologis tanpa membawa doktrin pembenaran yang tersekat tetapi terbuka secara sadar sebagaimana pola *dihliznya* al-Ghazali dan mistiso-filsufinya Mulyadi Kertanegara. Dari kedua pola pemahaman itu akan terumuskan menjadi rumusan konsep dan alur produksi pengetahuan terapi ODGJ di tiga pesantren tempat riset tersebut untuk akhirnya dilakukan unifikasi model guna merumuskan model epistemologi terapi ODGJ berbasis pesantren yang logis.

Secara skema bisa digambarkan sebagai berikut:

Gambar 11 Kerangka Riset

I. Sistematika Penulisan

Riset ini direncanakan terbagi dalam lima bab. Bab I berisi pendahuluan yang meMbahas latar belakang, fokus riset, rumusan masalah, tujuan riset, manfaat riset, *literatur review*, kerangka berpikir, kerangka teori dan sistematika penulisan.

Bab II berisi kajian teoretis yang diawali dengan melakukan pendeskripsian konsep jiwa dari zaman Yunani Kuno sampai modern dengan model *travelling* teori. Kajian ini penting untuk melihat deviasi dan reduksi pemaknaan konsep jiwa dari yang semula sangat luas menjadi sebatas jiwa dalam terminologi psikologi Barat yang lepas dari kajian filsufis. Bab ini juga akan mengkaji gangguan jiwa dan terapi gangguan jiwa secara umum untuk mendasari kajian beragam model dan pola terapi gangguan jiwa berbasis pesantren.

Bab III berisi tentang metode riset. Secara *substantive* riset ini menggunakan etnografi untuk mendeskripsikan data. Untuk penggalian data yang berrsifat pemikiran kami menggunakan perspektif idiasional sedangkan untuk aspek penyajian data menggunakan etnografi murni dan untuk analisis data menggunakan etnografi baru yang mempertimbangkan unsur etis-emik.

Bab IV berisi tentang deskripsi data dan analisa data. Deskripsi data terdiri dari sejarah dan deskripsi singkat pesantren yang menjadi lokasi riset dilanjutkan dengan genealogi pengetahuan terapi oleh para pengasuh dan kiai yang menjadi tokoh sentral dalam proses terapi gangguan jiwa ini. Bab ini juga akan mendeskripsikan proses terapi dan hal-hal unik dalam terapi dengan menggunakan etnografi sebagai alat pandu pengumpulan dan validasi data. Bab ini juga berisi tentang analisis yang merupakan kajian utama untuk melakukan konstruk terhadap beragam kajian terapi gangguan jiwa di pesantren dalam bingkai paradigma epistemologi dan *indigenous psychotherapy* untuk merumuskan konstruk epistemologi terapi gangguan jiwa berbasis pesantren pada masing-masing objek riset. Kemudian ditarik pada konstruk umum dari model pembacaan epistemologis yang menjadi sumbangsih utama riset ini.

Bab V adalah penutup yang berisi kesimpulan dan saran.

BAB II
MEMAHAMI TERAPI GANGGUAN JIWA DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGIS-*INDIGENOUS PSYCHOTHERAPY*

Bab ini akan meMbahas tiga konsep utama sebagai landasan teoretis yang terdiri dari kajian teoretis tentang jiwa-gangguan jiwa-terapi gangguan jiwa, *indigenous psychotherapy* dan konstruk epistemologis. Khusus untuk kajian *indigenous psychotherapy* dan konstruk epistemologis akan dibingkai dalam pengetahuan lokal atau yang lebih dikenal dengan istilah *indigenous local knowledge (ILK)*.

Pada bagian awal akan dijelaskan beragam terapi gangguan jiwa baik dalam perspektif medis, non-medis dan perpaduan antara medis dan non-medis yang biasa disebut dengan istilah keperawatan holistik-komplementer. Sebagai pengantar kajian tentang terapi gangguan jiwa terlebih dahulu peneliti deskripsikan peMbahasan tentang jiwa dan gangguan jiwa, mulai dari era falsafi Yunani sampai falsafi modern Islam. Di bagian ini juga akan dibahas mengenai deviasi pemahaman *jiwa falsafi* Yunani menjadi *jiwa perilaku* dalam konsep psikologi Barat modern sebagai imbas dari *renaissance* dan *aufklarung* yang meminimalisir kajian falsafi dan mistis untuk kemudian beralih pada orientasi ilmiah rasional-empiris. PeMbahasan terhadap kedua konsep jiwa ini untuk melihat perkembangan pemaknaan atau lebih tepatnya deviasi pemahaman tentang jiwa dalam sejarah peradaban manusia. PeMbahasan selanjutnya akan mendeskripsikan beragam terapi gangguan jiwa, baik dalam perspektif medis maupun perspektif budaya Jawa. Kajian tentang perspektif ini akan memudahkan peneliti dalam memahami konsep jiwa dan gangguan jiwa dalam beragam terminologi tersebut. Pada bagian akhir pada peMbahasan awal ini, ditutup dengan deskripsi tentang beragam terapi gangguan jiwa baik dalam perspektif medis, perspektif holistik-komplementer dan perspektif tradisional-mistis-kultural-religius.

PeMbahasan kemudian dilanjutkan dengan kajian teoretis tentang *indigenous psychotherapy* dan paradigma epistemologis dalam bingkai pengetahuan lokal, yang menjadi sentral peMbahasan bab ini, untuk kemudian dijadikan sebagai

perspektif dalam melihat-memahami dan melakukan konstruk terhadap beragam terapi gangguan jiwa di pesantren yang awalnya dikesankan sebagai terapi yang identik dengan mistis, non-rasional dan jauh dari nalar "ilmiah". *indigenous psychotherapy* digunakan untuk melihat keunikan beragam terapi gangguan jiwa di pesantren dalam perspektif lokalitas-*emic.* Dengan *indigenous psychotherapy* diharapkan memunculkan pemahaman yang "utuh" dan "benar" berdasarkan ruang-waktu keunikan terapi tersebut dimunculkan untuk kemudian dilihat juga dalam perspektif epistemologi keilmuwan guna melihat "keilmiahan" yang sementara ini "tersamarkan". PeMbahasan bab ini, ditutup dengan kajian tentang pengetahuan lokal yang dikenal dengan *indigenous lokal knowledge* sebuah konsep untuk menggabungkan kajian epistemologis dan *indigenous psychotherapy*

A. Jiwa, Gangguan Jiwa dan Terapi Gangguan Jiwa

1. Memahami Entitas Jiwa: Dari Jiwa Falsafi ke Jiwa Perilaku

Berdasarkan penelusuran data berbasis *traveling theory*[226], jiwa awalnya dikaji berdasarkan konsep falsafi. Kajian ini bisa ditemukan melalui pemikiran filsuf-filsuf Yunani, baik sebelum dan sesudah masehi yang secara umum terklasifikasi ke dalam dua mazhab besar yaitu Mazhab dualismenya Socrates, Plato, dan Plotinus serta Mazhab Monisme Aristoteles. Kedua mazhab inilah yang kemudian menyebar di Islam dan Katolik dengan tetap mempertahankan jalur falsafi yang dalam perkembangannya ada upaya penyatuan keduanya seperti yang dilakukan oleh Al Farabi di Islam. Di jalur falsafi ini kemudian terjadi penyimpangan dan penyempitan wilayah kajian sebagai imbas dari *renaissance* Barat yang menjadikan kajian jiwa tidak lagi falsafi melainkan dipersempit ke kajian jiwa berbasis perilaku yang dapat di ukur berdasarkan rasio dan studi empiris yang menjadi basis keilmuwan psikologi modern Barat. Dari sini maka dapat dipahami kajian jiwa dapat diklasifikasi menjadi dua jalur yaitu falsafi yang menjadi kajian lama dan

---

[226]Lihat Edward Said, 'Traveling Theory' in The World, the Text, and the Critic, Harvard University Press, 1983, p. 226. Originally published in Raritan: A Quarterly Review, (1982) 1: 3, 41-67, lihat juga dalam Moya Lloyd, "Editorial Travelling theories", *Redescriptions*, Vol. 18, No. 2 Tahun 2015,

berabad-abad serta jalur jiwa berbasis perilaku yang dikembangkan di dunia barat atas dasar riset-riset yang terukur dengan klaim akademik.

a. Konsepsi Jiwa Falsafi

Jiwa[227] awalnya dipahami secara falsafi dan merujuk pada pemikiran filsuf Yunani seperti Socrates, Plato, Aristoteles dan Plotinus. Ide jiwa falsafi ini kemudian berkembang ke dunia Islam melalui al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Miskawaih dan lainnya. Selain Islam, ide jiwa falsafi juga mengalir ke Kristen Katolik abad pertengahan dengan Santo Thomas Aquinas dan Santo Yohanes sebagai ikon.

Konsep jiwa falsafi perspektif Yunani secara terminologi dimaknai sebagai *psuche* yang berarti nafas atau sebagai prinsip awal yang menghidupkan tubuh. Oleh karenanya, *psuche* adalah lawan kata dari *soma* yang berarti tubuh. Jiwa dalam perspektif ini hanya ada dalam makhluk hidup sebagaimana dikonsepkan oleh Eplecedos, Phitagoras dan Heraklitos, sedangkan Thales yang ada pada periode lebih awal berpendapat beda bahwa jiwa selain ada dalam makhluk hidup, jiwa juga ada pada alam dan benda mati. Kajian tentang jiwa dimaknai secara sistematis dalam konsep Socrates yang mendasarkan idenya pada tiga asumsi. Pertama, jiwa adalah substansi dari sifat-sifat "Tuhan". Terminologi Tuhan dalam Socrates ini dimaknai sebagai kekuatan supranatural yang satu, yang baik, dan sebagai asal dari segala sesuatu. Kedua, jiwa adalah subjek dalam diri yang bertugas merencanakan, berpikir, berperasaan, berkeinginan dan yang terpokok adalah yang

[227]Mengkaji jiwa merupakan upaya yang tidak akan pernah selesai. Hal ini disebabkan dalam setiap dogma agama memiliki beragam ajaran dan perspektif. Dalam tradisi Hindu dan Budha kuno, jiwa terorientasikan pada aspek transformasi diri, lihat Jonardon Ganeri, *The Concealed Art of the Soul: Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*, New York: Oxford University Press Inc, 2007. Jiwa selalu dikonsepkan sebagai sesuatu yang tersembunyi, terselimuti misteri dan urusan Tuhan, lihat Jacob Berger, "A dilemma for the Soul Theory of Personal Identity, *International Journal for Philosophy of Religion*, Volume 83, Issue 1, Pages 41 – 55, February 2018. Dalam setiap budaya juga memiliki konsep yang berbeda untuk menjelaskan jiwa. Dalam ungkapan Sigmund Freud, *Psyche ist ausgedenmt, weis nichts davon, psyche* adalah sesuatu yang sangat luas, yang melekat di sebelah luar", lihat Aditya Audifax, *Filosofi Jiwa,* Yogyakarta: Pinus Book Publisher, Tahun 2008, lihat pula Piet H. Sahertian, *Aliran-aliran Modern dalam Ilmu Jiwa*, Surabaya: Usaha Nasional Tahun 1983.

menghidupkan tubuh. Ketiga, pada saat tubuh mati, maka jiwa akan kembali[228].

Konsep Socrates tentang jiwa ini diteruskan oleh muridnya, Plato, yang melanjutkan gagasan 'jiwa kembali" Socrates, dengan menegaskan bahwa saat tubuh mati, maka jiwa akan hadir dan dihadirkan dalam tubuh berikutnya. Perspektif Socrates tentang jiwa ini bisa disederhanakan menjadi konsep "jiwa yang Ilahi dan kembali". Jiwa yang "Ilahi" dikarenakan ia berasal dari substansi *Ilahiyah*, sedangkan "yang kembali" dikarenakan dia otonom dan akan kembali saat tubuh mati. Dalam perspektif Socrates, jiwa berasal dari kekuatan supranatural yang adi kodrati, sedangkan Plato menyebut jiwa berasal dari alam "*idea"* yang abadi. Terkait relasi tubuh dan jiwa, Plato berpendapat keduanya beda substansi tetapi saling terkait.[229] Bagi Plato, manusia terdiri dari dua unsur yang berbeda yaitu jiwa dan tubuh yang menyatu dalam persekutuan (*communion*) yang tidak bahagia karena tubuh adalah penjara bagi jiwa. Secara substansial manusia adalah jiwa karena jiwa tidak bisa

---

[228]Konsep *jiwa kembali* Socrates ini hampir sama dengan reingkarnasi dalam agama Budha dengan konsep *brahman-athman*. *Athman* sebagai *jagat cilik* merupakan substansi yang menghidupkan tubuh yang berasal dari *brahman* (*jagat gedhe*). *Athman* akan kembali di saat tubuh mati. Proses kembalinya *athman* ini melalui dua cara yaitu *athman-athman* suci akan kembali ke *brahman* yang suci. Konsep ini disebut dengan nirwana, sedangkan *athman-athman* yang terkotori dosa karena perilaku tubuh maka harus disucikan dengan dilahiran kembali dengan substansi sesuai dengan tingkat dosa yang diperbuat. Konsep kembalinya *athman* dalam kehidupan dan menyatu dengan *brahman* disebut dengan *samsara.* Karena jiwa berasal dari Tuhan (Hades) maka jiwa selalu terkondisi untuk selalu melatih bebas dari keinginan badani, kejahatan, keburukan dan nafsu diniawi lainnya. Karena beda entitas maka relasi tubuh dan jiwa adalah relasi yang saling bertentangan, hal ini dikarenakan untuk meningkatkan kualitas jiwa maka tubuh harus dikalahkan dengan berbagai ritus puasa dan tirakat yang kesemuanya bermanfaat. Saat tubuh mati maka jiwa dapat kembali karena dia bersih dan murni, lihat Fadlin Alfathri, *Menggeledah Hasrat: Sebuah Pendekatan Multi Perspektif,* Yogyakarta: Jalasutra, Tahun 2006, lihat juga Taufiq Panji Wisesa, Teddy Moh Darajat dan Ismail Alif Siregar, "Melihat Keramik: Mengungkap Persoalan Tubuh dan Jiwa, *Jurnal Idealogy*, Vol. 2 No. 1 tahun 2017, p. 101-136.

[229]Ide dualism Plato ini kemudian berkembang di abad ke IV melalui Agustinus dan menyebar ke filsafat Barat modern abad ke XVI melalui Descartes. Plato mengembangkan konsep "self mastery via reason", Agustinus mengembangkan konsep "God within inward Self", Descartes mengembangkan konsep Disengaged Reason", John Loch mengembangkan konsep "Punctual Self" dan Montaigne mengembangkan konsep "Ever Changing Self", lihat Agustinus Subiyanto Bunyamin, "Sakral dan Profan dalam Kaitan dengan Ritus dan Tubuh", *Melintas* Vol. 28, No. 1 Tahun 2012, p. 24.

dihancurkan. Jiwa dalam perspektif Plato memiliki tiga komponen yaitu nalar, berani dan keinginan.[230]

Ide tentang jiwa falsafi Plato ini dikembangkan oleh muridnya, Plotinus. Pemikirannya dikenal dengan istilah neo-platonis yang mana jiwa dimaknai sebagai sumber kehidupan yang berasal dari "Dia"[231]. Jalur pemahaman jiwa falsafi Plotinus, Plato, dan Socrates ini masyhur disebut sebagai aliran *dualisme* yang berseberangan dengan aliran *monisme*[232] yang dicetuskan Aristoteles yang memaknai jiwa sebagai eksistensi yang meresapi tubuh, penyebab, dan esensi kehidupan tetapi tidak "abadi". Argumen dasar inilah yang mendasari teori *soul* Aristoteles. Dalam Islam ide ini dikembangkan dan dicoba-satukan dengan konsep dualisme Socrates oleh Ibn Sina melalui jalur Ar Rozi

Dari Plotinus inilah ide jiwa falsafi menyebar ke Islam melalui al-Kindi. Dia sering disebut sebagai filsuf Islam pertama yang mengkaji tentang jiwa dengan memadukan konsep akal dalam paham Yunani dengan wahyu Al-Qur'an. Menurutnya, jiwa adalah substansi *Ilahiyah* yang kekal dan terpisah eksistensi dengan tubuh. Namun, kekalnya jiwa ini menurut al-Kindi beda dengan kekalnya Allah. Al-Kindi juga masih mewarisi pemahaman "jiwa kembali" (reinkarnasi) dengan menyebut

---

[230]Hieronymus Simorangkir, "Jiwa Manusia dalam Pandangan Plato", *Logos: Jurnal Filsafat dan Theologi* Vol. 3 No. 2 Tahun 2004, p. 86-93, lihat juga dalam Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat 1,* Yogyakarta: Kanisius, Tahun 2001, p. 42.

[231]A. Setyo Wibowo, "Manusia sebagai Kami menurut Plotinos", *Jurnal Diskursus* Vol. 13, No. 1, Tahun 2014, p. 25-54.

[232]Joel B. Green sebagai pendukung utama ide monisme kontemporer berbasis Al Kitab berpendapat bahwa konsep jiwa minisme lebih konsisten apabila dibandingkan dengan dualisme. Hal ini menurutnya karena manusia adalah makluk yang utuh dan tunggal sehingga tidak mengenal dimensi metafisis. Keinginan, kehendak dan setiap keputusan individual yang diambil oleh setiap individu bukanlah unsur metafisi melainkan adanya reaksi kimia di otak karena adanya neurosaince dan karena tuntutan dan konsekuensi dari interaksi sosial manusia, lihat Joel B. Green, "Body, Soul and Human Life", dalam Craig G. Bartholomew (ed), *Studies in Teological Intepretation,* Grand Rapids MI: Baker Akademic, Tahun 2008, p. 34. Dengan al Kitab pula ide Joel yang mengaungkan Monisme ditentang oleh John W. Cooper yang menurut studinya Paulus tidak mendukung konsep *immediate resurrection yang menjadi ie dasar monism*, sehingga Cooper lebih condong ke konsep dualisme. Lihat John W Cooper, "Body, Soul and Life Everlasting", dalam C.K. Barrett, *Commentary of the Second Epistle to the Corinthians: A Commentary (Harper's New Testament commentaries)*, New York: Harper and Row, Tahun 1973, p.309.

bahwa jiwa yang bersih akan kembali ke Allah sedangkan jiwa yang ternoda dosa akan menjalani proses penyucian[233].

Ide Jiwa al-Kindi ini kemudian diwariskan ke ar-Rozi[234] dengan konsep yang masih sama untuk kemudian dikembangkan oleh al-Farabi[235]. Dia mencoba mengharmonikan ide dualisme Plato dengan monisme Aristoteles. Konsep jiwa falsafi al-Farabi dikembangkan dengan memaknai jiwa sebagai substansi dan eksistensi dalam tubuh sebagaimana idenya Plato, yang memancar dalam akal sesuai ide Aristoteles. Ide al-Farabi ini kemudian dikembangkan dan dilanjutkan oleh Ibn Miskawaih dan Ibn Sina.

Dalam perspektif Ibn Sina[236], jiwa falsafi didasarkan atas tiga asumsi. Pertama, jiwa itu abadi sedangkan tubuh itu hancur, karena jiwa itu abadi maka jiwa akan mendapatkan balasan, baik positif atau negatif atas nilai baik dan buruk yang diperbuat di dunia.[237] Kedua, menyetujui konsep pancaran akal sepuluh al-Farabi. Ketiga, jiwa dan tubuh itu eksistensi yang berbeda, tetapi, saling terkait. Jiwa Ibn Sina ini terbagi dalam dua terminologi yaitu: jiwa fisik dan jiwa metafisik[238]. Jiwa fisik

---

[233]Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam,* Jakarta: Gaya Media Pratama, Tahun 2001, p. 22

[234]Lihat Jarman Arroisi, "Teori Jiwa Perspektif Fahrudin Ar Rozi" *Disertasi* UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2006.

[235]Jiwa konsep al-Farabi juga memiliki tiga daya tetapi beda dengan yang dikonsepkan oleh Al Kindi. Tiga daya jiwa al-Farabi terdiri dari daya gerak (aktivitas tubuh), daya mengetahui dan daya pikir yang terdiri dari akal praktis yang bertugas memberikan instruksi dan akal teoritis yang bertugas menyempurnakan jiwa. Akal teroritis ini ada tiga tingkatan yang terdiri dari akal potensial (kinerja pancaindra), akal *actual* (memaknai) dan akal *mustafid* (berkomunikasi dengan Tuhan), lihat Tien Rohmatin, "Jiwa dan Ruh: Studi atas Filsafat Manusia Al-Farabi, *Disertasi* UIN Syahid Jakarta Tahun 2021.

[236] Ahmad Fuad Al Ahwana, *Psikologi Ibn Sina,* Bandung: Pustaka Hidayah Tahun 2010, lihat juga dalam M. Ustman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim,* terj. Gazi Saloom, Bandung: Pustaka Hidayah, Tahun 2002.

[237]Abdul Aziz Dahlan, "Filsafat", dalam Taufiq Abdullah (ed), *Esiklopedi Tematis Dunia Islam,* Jakarta: Ikhtiar Baru Vanhouve, Tahun 2003, cet. II, Jilid 4, p. 200, lihat juga dalam Syah Reza, "Konsep Nafs Menutut Ibn Sina", Jurnal Kalimah Vol. 12, No. 2 Tahun 2014, p. 264-279.

[238]Dedi Supriyati, *Pengantar Filsafat Islam,* Bandung: Pustaka Setia, Tahun 2009, Cet. II p. 139, lihat pula Syyed Husain Nasr, *Tree Muslim Sage: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi,* New York: Caravan Book, Tahun 1976, lihat pula Jarman Aaroisi dan Rahmad Ardhi, "Psikologi Islam Ibn Sina", *Proceeding* Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains Vol. 2 Tahun 2020, p. 199-206.

terdiri dari tingkatan dan daya, sedangkan jiwa metafisik terdiri dari wujud dan hakikat jiwa.

Selain jalur jiwa falsafi dualistis, dalam Islam juga dikenal jalur jiwa falsafi monistik Aristoteles yang dikembangkan oleh Ibn Rusyd meski kurang mendapat gaung yang berarti[239]. Ibn Rusyd sebenarnya tidak Aristotelian murni melainkan sudah diwarnai dengan ajaran Islam, karena jiwa baginya adalah substansi tubuh yang nantinya akan kembali dan menyatu dengan Tuhan. Dalam hal ini, Ibn Rusyd juga menyepakati kekekalan jiwa yang diusung para dualistik Islam dan beda dengan monistiknya Aristoteles.

Selain jiwa falsafi, yang diusung melalui jalur dualismenya Ibn Sina dari Ibn Miskawaih dari al-Farabi dari ar-Rozi dan dari sumber al-Kindi dan jiwa jalur monisme Ibn Rusyd, yang menyatakan jiwa dan ruh itu entitas yang sama dan merupakan unsur dari diri, Islam juga mengembangkan konsep jiwa sufistik yang diusung oleh al-Ghazali[240] dan Syekh Abdul Qodir Jailani yang membedakan jiwa dengan ruh. Jiwa[241] adalah *nafs* yang berposisi sebagai karakter dari tabiat dan perilaku manusia.

Dalam perspektif sufistik ini, jiwa sering menipu dikarenakan sebagai sarana setan untuk menggoda manusia berbuat dosa yang selaras dengan nafsu rohani. Oleh karenanya, menurut at-Tirmidzi, jiwa ini harus dikendalikan dengan tarekat. Dalam perspektif al-Ghazali, tubuh itu terdiri dari jiwa, ruh, dan badan. Ketiganya merupakan satu kesatuan. Sedangkan,

---

[239]Ahmad Mubarok, *Psikologi Qur'ani*, Jakarta: Pustaka Firdaus Tahun, 2001, p. 139.

[240]Dari beragam pemikiran di atas apabila dicermati terdapat siklus dialogis yang menarik. Ide jiwa Ibnu Sina, terfokus pada kajian tubuh yang terdiri dari unsur fisik dan non-fisik, dimana unsur fisik terdiri dari *vegetative* dan hewani, sedangkan non-fisik terdiri dari rasio (berpikir universal) yang terdiri dari rasio kognitif dan rasio aktif lihat dalam Jarman Arroisi dan Rahmad Ardi, "Konsep Jiwa Menurut Ibn Sina", *Islamica* Vol. 13 No. 2, Tahun 2019, konsep ini dikritik oleh al-Ghazali pada aspek minimnya muatan unsur teologis. Meski mengkritik tetapi secara umum al-Ghazali mengikuti konsep jiwa Ibn Sina. Kritiknya pada aspek "minus teologis" dikarenakan menurut al-Ghazali, jiwa tidak semata *nafs* tetapi juga *qolb, ruh dan aql*., sehingga jiwa berlu dilatih dengan beragam karakter baik dan menyembuhkannya dari hal-hal buruk.

[241]Konsep tubuh, jiwa, dan roh ini dikenal dengan istilah trikotomi yang dapat dijumpai dalam teologi Paulus.

Syekh Abdul Qodir Jaelani menyatakan bahwa manusia itu terdiri dari tubuh dan rohani. Kedua hal inilah yang menjadi dasar eksistensi manusia. Tubuh berpusat pada akal dan rohani berpusat di hati yang terdiri dari *latifah-latifah*.

Jiwa perspektif pemikiran modern Islam dapat dirujuk dalam beberapa pemikiran Hamka[242]. Dia memiliki cara pandang unik. Secara substansial Hamka memiliki kesamaan dengan al-Kindi, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd, tetapi berbeda pandangan dengan Ibn Taimiyah, al-Farabi, al-Ghazali dan Ikhwanu As Shofa. Jiwa dalam perspektif Hamka mengutamakan fungsi akal. Teori dasarnya menyebut bahwa akal adalah esensi jiwa. Akal dimaknai sebagai pusat berpikir, kemauan, rasa dan karsa.

Pada posisi ini akal Hamka selaras dengan gagasan jiwa rasionalnya al-Kindi dan jiwa nabati-hewani-rasionalnya Ibn Sina. Akal ini ditopang oleh *khayal* atau *idea* yang bertugas memberi arah dan membimbing kerja akal menuju kerja-kerja praktis-filsufis. Di sisi lain, akal harus mampu mengendalikan nafsu. Semakin nafsu terkendali dari akal maka nafsu dapat digunakan dalam mencapai khayal. Oleh karenanya, tahapannya adalah nafsu ke akal dan ke khayal.

Dalam perspektif Hamka lawan akal adalah hawa (*syahwat*) yang cenderung mendorong nafsu ke arah negatif. Karena jiwa bertumpu pada akal, maka gangguan jiwa adalah gangguan fungsi akal, tidak semata pada gangguan psikologis seperti fobia, skizofrenia, dan mania melainkan juga perilaku normal secara norma, tetapi, tidak sesuai dengan kebenaran.

Korupsi misalnya, dalam perspektif Hamka, masuk dalam kategori gangguan jiwa. Ide jiwa berbasis akal dari Hamka ini tentu berbeda dengan sebagian besar tokoh-tokoh modern semisal Sigmund Freud yang fokus pada pemenuhan *ide*[243], Albert Bandura yang fokus pada memenuhi

[242]Hamka, *Falsafah Hidup: Memecahkan Rahasia Kehidupan Berdasarkan Tuntutan Al Qur'an dan Sunna*h, Jakarta: Republika, 2015. lihat juga Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Republikas, 2018.

[243]Sigmund Freud, *Ego dan Id*, terj. Nur Cholish, Yogyakarta: Tanda Baca, 2018.

harapan sosial[244], Alder pada sikap superior, Abraham Maslow pada aktualisasi diri, Victor Frank pada kehidupan bermakna[245], Carl Rogers pada hidup merdeka, yang semuanya bertumpu pada fenomena sosial dan fakta empiris berbasis pemikiran individual. Sedangkan menurut Hamka, tujuan hidup fokus pada transendensi yang didasarkan Al-Qur'an dan *Hadits*.

Secara substansi, pemahaman jiwa dalam konsep klasik adalah entitas internal-eksternal yang digagas oleh Emplekedos-Phitagoras dan Heraklitos, kemudian dikembangkan oleh Socrates yang dilanjutkan Plato, Plotinus-Aristoteles. Kemudian dalam Islam klasik dikembangkan melalui jalur falsafi oleh al-Kindi, ar-Rozi, al-Farabi. Dari al -Farabi inilah ada dua pencabangan yaitu yang dikembangkan oleh Ibnu Sina yang dilanjutkan oleh Ibn Rusyd dan yang dikembangkan oleh Ibn Miskawaih yang dilanjutkan oleh Hasrat Inayat Khan, Mulla Sadra, Aid Al-Qorni, Hamka, dan Naquib Al Attas. Sementara, dalam tradisi Kristen ide ini dikembangkan oleh Thomas Aquinas, Rene Descartes, Spinoza dan Leibniz.

b. Konstruk Jiwa Perilaku

Dalam konsepsi psikologi Barat modern yang berparadigma rasional empiris mencoba melepaskan dari konsep jiwa falsafi. Hal ini dikarenakan karakteristik keilmuwan Barat, sebagai imbas dari *renaissance* telah mereduksi atau bahkan meninggalkan konsep jiwa falsafi karena dianggap tidak ilmiah, tidak dapat dibuktikan secara empiris dan tidak mampu dipertahankan secara akademik. Psikologi Barat hanya membatasi diri pada kajian yang mampu dibuktikan secara positivistik berbasis rasional empiris.

Konsep tersebut dimunculkan oleh filsuf empiris seperti Cristian Wolff (1679-1754), David Hume (1711-1776), dan John Stuart Mill

[244]Albert Bandura, *Sosial foundation of thougt and action: A Sosial Cognitive Theory*. Englewood Cliffes, NJ: Prentice Hall, Tahun 1986.

[245]Victor E Frankl, *The Will to Meaning,* terj Gita Widya, Bandung: Mizan, Tahun 2020.

(1806-1873). Nantinya kajian jiwa dipersempit lagi pasca-kemunculan aliran psikologi fungsional yang dipelopori oleh William James pada tahun 1842 pada akhirnya memunculkan konsep psikologi *strukturalis*, *behavior*, *gestalt,* dan *psikoanalisis*[246] yang mendistorsi jiwa hanya sebatas ilmu tentang indikasi dan fenomena berbasis fisik. Hal ini terjadi dikarenakan epistemologi keilmuwan Barat modern fokus pada konsep falsifikasi bertumpu pada acuan rasional-empiris yang fokus pada bidang ilmu dan spesifikasi.

Kecenderungan di atas dalam perspektif Jalaludin Rahmat dianggap bahwa psikologi bukan lagi ilmu tentang jiwa, melainkan ilmu tentang perilaku. Hal ini bisa dilihat dalam kajian-kajian psikoanalisis[247] yang telah menjauhkan manusia akan kesadarannya dan diperparah dengan Behaviorisme[248] yang menempatkan manusia tanpa kesadaran. Sebagaimana dikatakan Woodworth bahwa "*Psychology first lost its soul, then its mind, then consciousness, but strangely enough, it still behaves"*[249]. Dari sinilah dapat dimengerti bahwa kajian gangguan jiwa yang terformulasi dalam ODGJ tidak lagi meMbahas tentang gangguan jiwa falsafi-religius melainkan kajian tentang beragam perilaku menyimpang sebagai eksistensi yang tampak dari gangguan jiwa dengan pendekatan empiris rasional.

2. Definisi Gangguan Jiwa

Definisi gangguan jiwa di Indonesia terkooptasi dalam terminologi ilmu kedokteran dan keperawatan. Sehingga, gangguan jiwa dimaknai sebagai ketidakmampuan mewujudkan keharmonisan fungsi jiwa yang ditandai dengan mal-adaptif atau ketidakmampuan menyesuaikan diri dari

---

[246]Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, *Sejarah Psikologi Modern: A History of Modern Psychology*, Bandung: Nusa Media, Tahun 2014, lihat juga dalam Agus Abdul Rohman, *Sejarah Psikologi dari Kalsik Hingga Modern*, Jakarta: Rajawali Press, Tahun 2017

[247]Daniel Pick, *Psikoanaliis: Senuah Pengantar Singkat*, Yogyakarta: IRCISOD, Tahun 2021

[248]Yustinus Semiun, *Teori-Teori Psikologi Behavioristik*, Yogyakarta: Kanisius, 2020, lihat juga dalam Rose Kusuma Rari, *Psikologi Kepribadian dengan Perspektif Baru*, Yogyakarta: Arruzz Media, Tahun 2017

[249]Jalaludin Rahmad, *Psikologi Agama: Sebagai Pengantar,* Bandung: Mizan, Tahun 2005

diri sendiri, orang lain, masyarakat dan lingkungan. Manusia yang mengalami gangguan jiwa ditandai dengan tidak selarasnya perilaku dari aspek biologis, psikologis, sosial dan spiritual[250].

Gangguan jiwa terklasifikasi dalam dua kelompok besar yaitu ODMK dan ODGJ. ODMK (Orang Dengan Masalah Kejiwaan) adalah orang yang memiliki gangguan fisik, mental, sosial, pertumbuhan-perkembangan, dan/ atau kualitas hidup yang memicu munculnya gangguan jiwa. OGDJ (Orang Dengan Gangguan Jiwa) adalah orang yang mengalami gangguan pikiran, perilaku, dan perasaan yang mewujud dalam gejala dan perilaku yang memicu penderitaan maupun hambatan dalam menjalankan fungsi sebagai manusia[251].

Gangguan jiwa juga dipahami sebagai sindrom perilaku yang terkait dengan terganggunya fungsi psikologis, perilaku, biologis dan sosial yang ditandai dengan penyimpangan pemikiran dan persepsi yang disebabkan oleh faktor somatik, psikologis dan sosial-budaya. Faktor somatik terdiri dari neuroanatomi, neurofisiologi dan neurokimia. Faktor psikologis ditandai dengan persaingan antar keluarga, interaksi yang kurang sehat, interaksi ibu-anak, peran orang tua, yang sifatnya dari luar atau yang datang dari dalam seperti perkembangan emosi, konsep diri dan adaptasi yang kurang maksimal yang berpengaruh terhadap tingkat kecemasan, depresi, rasa malu dan rasa bersalah.

Faktor sosial budaya di antaranya pola asuh, kondisi ekonomi, dan tuntutan lingkungan[252]. Jenis-jenis gangguan jiwa secara medis di antaranya adalah delirium, skizofrenia, gangguan *mood*, gangguan ansietas fobik, gangguan panik, gangguan kecemasan menyeluruh, gangguan obsesif kompulsif, stres akut, trauma, gangguan penyesuaian, dan gangguan

---

[250]Lilik Ma'rifatul Azizah dkk., *Buku Ajar Keperawatan Kesehatan Jiwa: Teori dan Aplikasi Praktik Klinik,* Yogyakarta: Indomedia Pustaka, Tahun 1016, p. 1

[251]UU Nomor 18 Tahun 2014 tentang Kesehatan Jiwa, Bab I, Pasal 1 ayat 2 dan 3, lihat juga dalam Permenkes RI No. 54 Tahun 2017 tentang Penangulangan Pemasungan pada ODGJ, Pasal 1 ayat 2.

[252]Maslim R., *Buku Saku Diagnosis Gangguan Jiwa: Rujukan Ringkas dari PPDGJ III,* Jakarta: FK Unika Atmajaya Tahun 2002.

somatoform, gangguan dimorfik tubuh, gangguan *anoreksia-bulimia nervosa*, gangguan *trans-disosiatif, parafelia* ,dan lain sebagainya[253].

3. **Beragam Terapi Gangguan Jiwa**

Psikologi Barat dikembangkan berbasis psikoanalisis-behaviorisme dan humanistis dengan pendekatan rasional empiris. Jauh sebelum munculnya psikologi Barat, di dunia Timur telah berkembang kajian tentang jiwa berbasis agama dan budaya dengan pendekatan *intuitif agnostik*. Kedua pendekatan yang beda arah ini disatukan oleh William James (1842-1910) kemudian dilanjutkan Carl Gustav Jung (1875-1961) melalui konsep psikologi transpersonal[254]. Psikologi transpersonal berperan sebagai penghubung antara teori-teori psikologi Barat khususnya psikologi klinis dan eksperimental dengan entitas spiritualisme Timur. Tokoh-tokoh di balik psikologi transpersonal[255] adalah Carl Gustav Jung (1875-1961) melalui teori ketidaksadaran kolektif, Roserto Assagioli (1888-1974) melalui teori psikosintesis, Abraham Maslow (1908-1970) dengan teori *peak experience*, Stanislav Grof (1931-sekarang) melalui *psychedelics*, dan Ken Wilber (1950-sekarang) melalui sumbangsihnya tentang *integral psychology*. Baru tahun 1970-an Daniel Goleman mengonfirmasi kajian psikologi Timur khususnya yoga, tasawuf, meditasi Buddhis, kontemplasi, dan *kawruh* jiwa yang semakin intens di Barat.

Secara umum terapi gangguan jiwa dipraktikkan melalui terapi medis dan terapi non-medis[256]. Terapi medis dikembangkan dalam paradigma

---

[253]Putu Gede Sudira dkk., *Buku Panduan Belajar Koas Ilmu Kedokteran Jiwa,* Bali: Universitas Udayana Tahun 2017, lihat juga Fatmawati Fadli dkk., *Apa Itu Psikopatplogi: Rangkaian Catatan Ringkas Tentang Gangguan Jiwa,* Lokshumawe Aceh: Unimal Press, Tahun 2019.

[254]Carl Gustav Jung, *Psikologi dan Agama : Uraian Psikologis Perihal Dogma dan Simbol*, terj. Afthonul Afif, Yogyakarta: IRCISOD. Tahun 2017, lihat juga dalam Carl Gustav Jung, *Diri Yang Tak Ditemukan*, terj. Rani Rahmanillah, Yogyakarta: IRCISOD. Tahun 2018

[255]Secara harfiah *trans* berarti melewati dan personal berarti pribadi. Dalam bahasa Inggris kepribadian disebut *personality* dari akar kata *persona* yang artiya topeng, sehinga transpersonal dimaknai melampaui pribadi (topeng). Lihat Mukhtar Gojali, "Konsep Dasar Psikologi transpersonal", *Jurnal Syifa al Qulub*, Vol. 2 No. 1. Tahun 2017, p. 36, lihat pula Pauline Pawitrri Puji dan Vigor Wirayodha H, "Terapi Transpersonal", *Buletin Psikologi* Vol. 22 No. 2 Tahun 2015, p. 92-102

[256]Kajian menarik terkait pertentangan antara pengobatan medis dan non medis oleh pendukungnya masing-masing dan upaya untuk melakukan sintesis dan reposisioning dapat dilihat

keilmuwan kedokteran dan keperawatan. Sedangkan, terapi non-medis berkembang berbasis spiritualitas dan budaya. Dalam perkembangannya, kedua terapi ini setelah sekian lama lurus dalam jalurnya masing-masing dan saling menafikan, pada periode 1970-an yang diinisiasi keilmuwan keperawatan dan kedokteran telah mengalami dialogis konsep. Sehingga, menghasilkan paradigma sinergi yang memunculkan konsep keperawatan holistik-komplementer dan transkultural.

Ada juga yang menyebut terapi gangguan jiwa dalam terminologi mazhab penyembuhan rasional (yang berbasis pemilihan dan penggunaan obat, radiasi, sampai pembedahan) dan mazhab paradoksikal-alternatif-tradisional-spiritual yang bertumpu pada keyakinan, ritual spiritual, doa, yang kedua-duanya menyembuhkan yang dalam istilah Sabri-Vohra disebut sebagai *bio-psychosocial model* berbasis *cognitive restructuring*[257] yang dalam istilah umum dikenal dengan *istilah complementary and alternative therapy (CAM)* yang didasarkan pada kesatuan *body-mind-spirit*[258].

Hasil riset Ahmad Yusuf[259] menunjukkan spiritualitas memiliki level kontribusi yang sama dalam proses penyembuhan klien sebagaimana medis[260]. Ahmad Yusuf mendasarkan pendapat tersebut atas dasar riset tesis-tesis di Magister Ilmu Keperawatan dan disertasi Ilmu Kedokteran Universitas Airlangga Surabaya yang memang fokus pada pengembangan pendekatan keperawatan berbasis spiritualitas Islam. Pemahaman Ahmad Yusuf ini adalah pengembangan dari temuan Robert Alder tentang

---

dalam Arun Agrawal, "Indigenous and Scientific Knowledge: Some Critical Comments", *Indigenous Knowledge and Development Monitor (IKDM)* Vol. 3 No. 3 Tahun 1995, P. 3-6.

[257]Walaa M. Sabry and Adarsh Vohra, Role of Islam in the management of Psychiatric disorders, *Indian J Psychiatry 55: Indian Mental Concepts I* – Supplement, January 2013, p. 205

[258]Suhartini Ismail, *Keperawatan Holistik dan Apilasi Intervensi Komplementer*, Kendal: LPPM STIKES Kendal, 2019

[259]Ahmad Yusuf dkk., *Kebutuhan Spiritual: Konsep dan Aplikasi dalam Asuhan Keperawatan*, Jakarta: Mitra Wacana Media, 2016

[260]Pengakuan terhadap pentingnya spiritualitas dalam proses terapi juga diungkap dalam riset Victoria Dillard meskipun hasil akhirnya kurang menunjukkan hal yang signifikan, lihat Victoria Dillard, Moss J, Padgett N, Tan X, Kennedy AB, "Attitudes, Beliefs And Behaviors Of Religiosity, Spirituality, And Cultural Competence In The Medical Profession: A Cross-Sectional Survey Study". *PLoS ONE* Vol. 16 No. 6 Tahun 2021, p. 1-18

psikoneuromunologi[261] yang baru pada tahun 2001 diakui secara akademik. Pada intinya kinerja imunoregulasi tidak sepenuhnya otonom, tetapi, dipengaruhi oleh kerja otak.

Jauh sebelum temuan Alder tersebut, Charles Panati[262] pada tahun 1989 telah melakukan kajian yang hasilnya ada hubungan signifikan antara pikiran, keyakinan, kepasrahan pasien dengan akselerasi proses penyembuhan. Temuan Panati ini selaras dengan temuan dokter Iftahul'ain Hambali pada tahun 2011 tentang *pineal therapy*, dengan melakukan terapi kelenjar otak yang bernama Pineal Gland. Terapi ini dilakukan dengan cara mengondisikannya agar kelenjar Pineal ini tetap mampu memproduksi hormon melatonin yaitu hormon yang mampu mengurangi ketegangan jiwa, memperbaiki kualitas imun.

Temuan dokter Iftahul'ain menyatakan bahwa suasana hati yang tenang dapat membantu kelenjar pineal dalam memproduksi hormon melatonin dalam jumlah yang memadai yang berimplikasi pada penyembuhan penyakit[263]. Oleh karenanya, proses penyembuhan tidak bisa parsial, harus holistik yang mencakup biologis, psikologis, sosial, dan spiritual dalam satu kesatuan yang utuh.

Pawlikowski[264] dan Ellens[265], menyebut kontribusi penyembuhan dari beragam pengobatan non-medis berbasis agama dengan istilah "*miraculous healing*" (pengobatan ajaib)[266], yang mana mekanisme penyembuhannya terkait langsung dengan kekuatan Tuhan. Beberapa riset menunjukkan Nikiphoros Kallistos Xanthopoulos (1256–1335 menulis buku berjudul *The*

---

[261]Robert Alder, *Psychoneuromoimmunology*, edition 4th, New York: Elsevier, 2007

[262]Charles Panati, *Terobosan dalam Bidang Pengobatan*, terj. Arman Tarmizi (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989

[263]Iftahul Ain Hambali, *Islamic Pineal Therapy*, Jakarta: Prestasi, 2011

[264]Jakub Pawlikowski, Michał Wiechetek, Jarosław Sak, and Marek Jarosz, "Beliefs in Miraculous Healings, Religiosity and Meaning in Life", *Religions* 2015, 6, 1113–1124; doi:10.3390/rel6031113

[265]J. Harold Ellens, "Miracles: God, Science, and Psychology in the Paranormal", 3 Volumes Set (Psychology, Religion, and Spirituality) First Edition, United States of America The: Greenwood Press. Retrieved from www.greenwood.com

[266]Sunarji dan Sujito, Eksplanasi Pengobatan Alternatif Berdasarkan Tinjauan Teori Gelombang Otak dan Hipnosis, *Jurnal Filsafat Indonesia* Vol. 2 No. 1 Tahun 2019

Miracles in The Church yang berisi tentang keajaiban-keajaiban penyembuhan penyakit fisik dengan doa-doa khusus berbasis gereja[267]. Di era Bezantium, fenomena penyembuhan ajaib yang dilakukan oleh orang-orang suci[268] dengan bantuan kitab-kitab keagamaan dan pendekatan supranatural[269] seperti St-Artemius sudah eksis dan mendapat pengakuan masyarakat. Di Iran abad X-IX dalam *Epic the Shahname of Ferdowsi* dikenal kata *afsun* yang dimaknai sebagai jimat penyembuh ajaib dengan disertai mantra, doa, dan sihir[270]. Penyembuhan ajaib ini juga lazim dalam Yahudi yang dipraktikkan oleh Rabi-Rabi dengan kekuatan metafisik-spiritual[271]

Penyembuhan model *miraculous healing* ini bisa dijelaskan melalui temuan Hans Berger tentang EEG (*electroencephalograh*) yang mampu memvisualisasikan gelombang otak (*brainwave*) yang terdiri dari lima unsur (gelombang gamma, beta, alfa, teta, dan delta[272] yang kelimanya menunjukkan kondisi kejiwaan-mental yang berbeda[273]. Pertama, gelombang gamma dipancarkan ketika kejiwaan seseorang dalam kondisi takut-panik berlebihan. Secara medis gelombang ini kurang baik untuk kesehatan.

---

[267]Stefanidis, "Miraculous Renal Healing In The Church Of The Life-Giving Spring In Constantinople Compendium (1812) From The Original By Nikiphoros Kallistos Xanthopoulos (1256–1335)", *Archives Of Hellenic Medicine* Vol. 37, Supplement 2 Tahun 2020, p. 267-270, lihat juga dalam Josib Blazevic, "The Phenomenon Of Miraculous Healing Through Suggestion In The Context Of Faith And Magic-Psychological-Theological Approach", *Psychiatria Danubina*, Vol. 33, Suppl. 4 (part II), Tahun 2021 p. 933-939, lihat juga Robbie Madden South and Liz McDowell, "Use of Prayer as Complementary Therapy by Christian Adults in the Bible Belt of the United States", Religions Vol. 9 Tahun 2018, p. 350; doi:10.3390/rel9110350

[268]Anastasia Oikonomou–Koutsiari dkk., "Milestones In The History Of Pediatric Surgery During The Byzantine Times, *Acta Med Hist Adriat* Vol. 18, Issue 1 Tahun 2020, p. 115-128, https://doi.org/10.31952/amha.18.1.7

[269]Barbara A. Kaminska, "Picturing Miracles: Biblical Healings in the Paintings by Pieter Aertsen and Joachim Beuckelaer", *Explorations In Renaissance Culture* Vol. 45 Tahun 2019 p. 140-170

[270]Kinga Markus Takeshita, "Iranian Belief Narratves and Verbal Charms: A Preliminary Survey", *Acta Ethnographica Hungarica* 64(2), 369–374 (2019)

[271]Kotel Dadon, "Miraculous Healing In Judaism", *Psychiatria Danubina*, Vol. 33, Suppl. 4 (part II), Tahun 2021, p 923-932

[272]NeuroSky, *Brain Wave Signal (EEG) of Neurosky*. NeuroSky Inc 15 Desember Tahun 2019, lihat pula dalam Nurul Fajri Saminan, Frekuensi Gelombang Otak dalam Menangkap Ilmu Imajinasi dan Realita (Berdasarkan Ontologi), *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol 3 No 2 Tahun 2020

[273]Lihat dalam Najamudin Muhammad, *Memahami Cara Kerja Gelombang Otak Manusia: Menggali dan Menyingkap Sejuta Kedahsyatannya untuk Kemajuan Diri*, Yogyakarta: Diva Press, 2011 dan

Kedua, gelombang beta dipancarkan saat seseorang beraktivitas dengan penuh konsentrasi, berpikir, berdiskusi yang terdominasi pada kinerja otak kiri. Pada kondisi ini otak akan memproduksi hormon kortison dan norepinefrin yang mampu memunculkan rasa cemas, khawatir, stress dan marah. Ketiga, gelombang alfa, dipancarkan ketika dalam kondisi rileks, mengantuk, berimajinasi yang direspons otak dengan memproduksi hormon *serotonin* dan *endorphin* sehingga menyebabkan seseorang merasa tenang, nyaman, dan bahagia serta meningkatkan imunitas tubuh karena memicu melebarnya pembuluh darah dan detak jantung yang stabil sera filter kearah pikiran bawah sadar terbuka. Sehingga, mudah menerima sugesti dari doa, *Dzikir* dan sejenisnya. Keempat, gelombang teta, yang muncul ketika seseorang *khusyu, ikhlas*, dan pasrah yang direspons otak dengan mengeluarkan hormon *melatonincatecholamine* dan *argine vasopressin* yang memunculkan rasa damai-tenang. Kelima, gelombang delta yang dipancarkan saat seorang tertidur dan otak memproduksi *human growth hormone* yang bermanfaat untuk *recovery* sel-sel tubuh yang rusak.

Dukungan terhadap relasi spiritualitas terhadap penyembuhan yang fokus pada gangguan jiwa dikaji oleh Sylvia Mohr dan Philippe Huquelet[274]. Keduanya mempertegas bahwa spiritualitas berkorelasi pada penyembuhan skizofrenia karena dapat membantu mengurangi patologi, meningkatkan koping, dan mendorong pemulihan. Mohr and Borras[275] dalam konteks terapi menyatakan bahwa spiritualitas juga dapat memengaruhi perasaan diri, gejala, fungsi sosial, upaya bunuh diri, dan kepatuhan terhadap pengobatan[276]. Sehingga, religiositas bisa menjadi bagian dari

---

[274]Sylvia Mohr and Philippe Huquelet, "The relationship between Schizophrenia and religion and its implications for care", *Swiss Med Wkly*. 2004 Jun 26

[275]Mohr S, Borras L, Gillieron C, Brandt PY, ", Huguelet P, Spirituality, religious practices and schizophrenia: relevance for the clinician, *Rev Med Suisse.* 2006 Sep 20;2(79):2092-4, 2096-8.

[276]Lilin Rosyanti dan Indriono Hadi, *Buku Panduan Terapi SQEFT (Spiritual Qur'anic Emotional Freedom Technique)*, Yogyakarta: Deepublish, Tahun 2022, lihat juga dalam Tohirin Sanmiharja, *Terapi Spiritual; Tips Meningkatkan Imunitas Jiwa Saat Karantina*, Depok: Irfani, Tahun 2021

psikopatologi[277]. Kajian terbaru dengan temuan yang sama dilakukan oleh Kavak Budak tahun 2021[278].

Untuk lingkup Indonesia, temuan terhadap peran spiritualitas Islam dalam proses penyembuhan gangguan jiwa banyak dilakukan dalam disiplin ilmu kebidanan dan keperawatan. Sisca Ariyani dan Mamnu'ah[279] tahun 2014 dan Meidiana Dwidiyanti[280] tahun 2020 menegaskan bahwa pemenuhan layanan spiritualitas berkontribusi dalam peningkatan semangat untuk sembuh, meminimalisasi halusinasi pasien[281], meningkatkan status mental[282], dan dapat mengontrol amarah serta menenangkan klien[283].

Dalam bentuk dan teknik terapi, spiritualitas menurut Lilis Rosyanti akan meningkatkan rasa percaya diri serta rasa optimis. Keduanya berkontribusi terhadap penyembuhan selain obat dan tindakan medis lainnya. Hal ini karena terapi spiritual dapat mendatangkan rasa tenang, relaksasi, merangsang pelepasan hormon *endorphin* pada otak. Hormone ini berakibat pada suasana hati dan pikiran yang tenang, menurunkan kecemasan, menurunkan stres, menurunkan depresi untuk meningkatkan perilaku positif[284].

---

[277]Aukst-Margetić B, Jakovljević M, Religiosity and Schizophrenia. *Psychiatr Danubina*. 2008 Sep; 20(3):437-8, liat juga dalam Ho RT, Chan CK, Lo PH, Wong PH, Chan CL, Leung PP, Chen EY, "Understandings of spirituality and its role in illness recovery in persons with schizophrenia and mental-health professionals: a qualitative study". .*BMC Psychiatry*. 2016 Apr 2

[278]F, Kavak Budak Gültekin A, Özdemir AA.J Relig, "The Association Between Religious Belief and Treatment Adherence Among Those with Mental Illnesses". *Health*, 2021 Apr 8

[279]Sisca Ariyani dan Mamnu'ah, "Pemenuhan Kebutuhan Spiritual mempengaruhi Kualitas Hidup Pasien Skizoprenia, *Jurnal Kebidanan dan Keperawatan* Vol. 10 No. 01 Juni 2014

[280] Meidiana Dwidiyanti dkk., Effects of Spiritual Mindfullness on Spiritual Selfreliance and Medication Anherence in Patients with Schizophrenia, *Jurnal Ilmu Keperawatan Jiwa* Volume 3 No 3, Hal 385 - 390, Agustus 2020

[281]Sri Mardiyati, Veny Elita dan Febriana Sabrian, "Pengatuh Terapi Psikoreligius (Membaca Fatehah) terhadap Skor Halusinasi Pasien Skizofrenia", *Jurnal Ners Indonesia* Vol 8 No. 1 September 2017

[282]Kadek Verlyanita Septiarini dkk., Hubungan antara Pemenuhan Kebutuhan Spiritual dengan tingkat status mental pada OGDJ, *Jurnal Ilmu Kperawatan Jiwa*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018

[283]Sri Padmasari dan Meidiyana Dwidiyanti, Mindfullness dengan pendekatan spiritual pada pasien Skizofrenia dengan resiko perilaku kekerasan, *Proceeding* Konferensi Nasional XI Keperawatan Kesehatan Jiwa di Pekanbaru 22-24 Oktober 2014

[284]Lilis Rosyanti dkk., Pendekatan Terapi Spiritual Al Qur'an pada Pasien Skizofrenia: Tinjauan Sistematis, *Health Information: Jurnal Penelitian*, Vol. 10 No. 1 Juni 2018

Lebih fokus lagi hasil riset Hardiyanto tahun 2020[285] menyatakan bahwa berdoa, *dzikir*, salat, membaca Al-Qur'an, istigfar, mendengarkan *murotal* dan *ruqyah syar'iyah* berkontribusi dalam intervensi untuk menurunkan kemarahan, halusinasi, perilaku kekerasan, dan kontrol diri pasien gangguan jiwa. Temuan-temuan di atas mempertegas salah satu teori keperawatan tentang *philosophy and sience of caring*, yang mana untuk mencapai sehat manusia harus sejahtera secara fisik, mental, dan spiritual[286]. Hal itu karena sehat adalah harmonisasi pikiran, badan dan jiwa[287]. Riset-riset ini menguatkan kecenderungan dalam dunia kesehatan Barat terkait perkembangan falsafah keperawatan jiwa yang membuka diri dan memahami hakikat manusia merupakan satu kesatuan yang holistic dari unsur bio-psico-sosial-kultural dan spiritual[288]. Hal ini memunculkankonsep bahwa sakit jiwa tidak semata ketidakseimbangan metabolisme tubuh (biomedis) melainkan kombinasi antara gangguan biomedis, psikologis dan spiritual[289]. Oleh karennya keperawatan jiwa haruslah *holistic* yang mengedepankan aspek spirit dan reorientasi makna hidup

Data-data inilah yang memperkuat konsep penyembuhan kolaboratif medis non-medis dalam beragam sebutan seperti terapi holistik, terapi komplementer dan terapi transkultural.

a. Terapi Holistik-Komplementer-Transkultural

Terapi keperawatan jiwa berbasis medis[290] terklasifikasi dalam beragam bentuk. Pertama, keperawatan pasien dengan masalah

---

[285]Mohammad Risky Baisoeni Hardianto dkk., Spiritual Care Dalam Mengurangi Tingkat Kemarahan Pasien Skizofrenia, *Jurnal Penelitian Kesehatan Suara Forikes*, Volume 11 Nomor Khusus, November-Desember 2020,

[286]Marta Raile Alligood, *Nursing theory & Their Work (8 th ed)*. The CV Mosby Company St. Louis. Toronto. Missouri: Mosby Elsevier. Inc, 2017

[287]Arif Munandar, Kellyana Irawati dan Yonni Prianto, Terapi Psikoreligius Dzikir menggunakan Jari Tangan Kanan di RSJ Grhasia Yogyakarta, Dinamika Kesehatan: *Jurnal Kebidanan dan Keperawatan* Vol. 10, No. 1 Juli 2019

[288]Wibowo Hanafi dkk., *Holistic and Trancultural Nursing*, Padang: GET, 2023, p. 2

[289]M. Zaenal Arifin, *Terapi Spiritual: Komunikasi Merawat Pasien*, Klaten: Lakeisha, 2023, p.5 lihat pula Bango dkk., *Keperawatan dan Keehatan Jiwa*, Sukoharjo: Tata Media, 2023

[290]Sebagai contoh riset Anggit Madhani, "Asuhan Keperawatan Jiwa Pada Pasien Dengan Risiko perilaku kekerasan", (*Doctoral dissertation*, Universitas Kusuma Husada Surakarta). Tahun 2021 dan riset Anggita. "Asuhan Keperawatan Pada Klien Yang Mengalami Risiko perilaku kekerasa*n*", (*Doctoral dissertation*, STIKes Kusuma Husada Surakarta), Tahun 2019

psikososial, kecemasan, gangguan konsep diri, isolasi sosial, waham dan halusinasi. Kedua, keperawatan retardasi mental, autisme, ADHD (*attention deficit hyperactifity disorder*) dan napza. Ketiga, keperawatan kedaruratan psikiatri. Model terapi yang digunakan pun sangat beragam seperti terapi psikofarmaka, terapi ETC (*electroconvulsive therapy*), terapi aktivitas kelompok, terapi kognitif, terapi keluarga, terapi lingkungan, terapi perilaku, dan rehabilitasi psikiatri[291]

Terapi medis terus berkembang dan selaras dengan kajian psikologi eksistensial humanistik di Barat yang berpusat pada pemahaman akan eksistensi manusia secara utuh (*authenticity*) yang melingkupi aspek penyesuaian diri, kebebasan dan tanggungjawab, otonomi pilihan hidup, kecemasan, pencarian makna kehidupan, pola interaksi, dan aktualisasi diri. Kepribadian yang tidak sehat dalam perspektif eksistensial humanistik ditandai dengan ketidakmampuan memfungsikan potensi dasar individual, sehingga, kesadaran tidak berfungsi secara optimal. Dampaknya ialah memunculkan sikap inkongruen, negatif, tidak bisa dipercaya, tidak dapat menahan diri, tertekan, kurang produktif, dan bermusuhan yang memicu munculnya gangguan jiwa. Oleh karenanya, *authenticity* perlu memadukan pengalaman fisik-indrawi, sosial-psikologis, dan spiritual untuk menjadi manusia yang bereksistensi[292].

Maraknya kajian eksistensial humanistik telah mendorong berkembangnya dunia terapi kedokteran dan keperawatan dengan memunculkan tiga model baru yang tidak sekadar medis melainkan sudah mengakulturasi-mengkomparasi dan pengakuan entitas model terapi non-

---

[291]Ahmad Yusuf dkk., *Buku Ajar Keperawatan Kesehatan Jiwa,* Jakarta: Salemba Medika, Tahun 2015, lihat juga dalam Nurhalimah, *Buku Ajar Keperawatan Jiwa,* Jakarta: Kemenkes RI, Tahun 2016.

[292]Lihat dalam Diana Rahmasari, “Peran Filsafat Eksistensialisme terhadap Terapi Eksistensial Humanistik untuk Mengatasi Frustasi Eksistensial”, *Jurnal Psikologi Teeori dan Terapan* Vol. 2, No. 2 Tahun 2012, lihat juga Imam Setyo Nugroho, Pendekatan Eksistensial Humanistik berbasis nilai Budaya Jawa “Narimo Ing Pandhum” untuk Mereduksi Kecemasan Remaja di Era Disrupsi”, *Proceding* Seminar Nasional BK yang diselenggaraan Unipma Tahun 2018, p. 46-54

medis. Ketiga model terapi baru tersebut adalah terapi keperawatan holistik, komplementer dan transkultural.

Pertama, terapi keperawatan holistik[293]. Terapi keperawatan holistik adalah terapi kedokteran-keperawatan yang memadukan *convensional medicine* dan *eastern medicine* seperti *complementary and alternative medice* (CAM) yang memandang manusia sebagai satu kesatuan tubuh, pikiran, dan jiwa[294] atau ada yang menggunakan istilah fisik, psikologi, sosial, kultural dan spiritual[295] yang disebut juga sebagai OHE (*Optimal Healing Environment*). Ada juga yang memaknai sebagai terapi yang memadukan unsur alam, spiritualitas, dan seni dalam terapi klinis[296].

Terapi ini berdasar kenyataan bahwa setiap pasien memiliki karakteristik-pengalaman kehidupan yang unit dan bersifat pribadi serta harus dipahami secara utuh dari sudut pandang waktu, tempat budaya, dan jenis kelamin. Sehingga, pendekatan holistik memadukan aspek perawatan fisik, psikologis, sosial, spiritual[297], dan budaya berbasis *body to body, mind to mind, and spirit to spirit* dari pasien dan keluarganya dengan tim

---

[293]Di Indonesia model terapi holistik pertama kali diimplementasikan pada tahun 1993 di Indonesian Holistik Tourist Hospital Purwakarta, lihat Nurul Azizatunnisa dan Suhartini, ’Pengetahuan dan Keterampilan Perawat dalam Layanan Keperawatan Holistik di Indonesian Holistik Tourist Hospital Purwakarta”, *Jurnal Nursing Studies,* Vol. 1, No. 1 Tahun 2012, p. 140-148.

[294]Lihat dalam Husen Bajry, *Tubuh Anda adalah Dokter yang Terbaik,* Bandung: Karya Kita, Tahun 2008 dan Penelope Ody, *Pengobatan Praktis dari Cina,* Jakarta: Erlangga, Tahun 2008, lihat juga dalam Ariane Orosz, “Exploring the effectiveness of a specialized therapy programme for burnout using subjective report and biomarkers of stress”, *Clin Psychol Psychother.* 2020;1–10.https://doi.org/10.1002/cpp.2539

[295]Lihat dalam Berg GV, Hedelin B, Sarvimäki A. 2005. “A Holistik Approach to The Promotion of Older Hospital Patient’s Health”, *International Nursing Review* Vol. 52, Issue 1 Tahun 2005, p. 73-80, lihat pula Terri A. Winnick, “Medical Doctors And Complementary And Alternative Medicine: The Context Of Holistik Practice”, *Health: An Interdisciplinary Journal for the Sosial Study of Health, Illness and Medicine*, Vol 10, Issue 2, 2006, p. 149–173.

[296]Frederick O Foote dkk., “Advanced Metrics for Assessing Holistic Care: The ‘‘Epidaurus 2’’ Project”, *Global Advances in Health and Medicine*, Volume 7: 1–19, Tahun 2018, DOI: 10.1177/2164957X18755981

[297]Beberapa term spiritualitas yang dalam beragam riset dapat di inegrasikan dalam terapi adalah meditasi, ibadah, doa, *dzikir* dan perilaku beragama seperti rasa syukur dan sufisme, lihat Ahmad Yusuf dkk., *Kebutuhan Spiritual: Konsep dan Aplikasi dalam Asuhan Keperawatan,* Jakarta: Mitra Wacana Media Tahun 2016, lihat juga Ahmad Yusuf, ”Pengaruh Terapi Keluarga dengan Pendekatan Spiritual Direction, Obedience dan Acceptance terhadap Coping Keluarga dalam Merapat Pasien Sckizofrenia”, *Disertasi* Fakultas Kedokteran Unair Tahun 2012.

perawat[298] yang tujuan akhirnya adalah *good live, good death, and good grief*[299].

Model keperawatan holistik[300] dikembangkan atas dasar-dasar beberapa teori seperti *the theory of human caring* oleh Jean Watson, *the science of unitary human beings* oleh Martha Rogers, *health as expanding conciousness* oleh Margaret Newman, dan *teory of human becaming* oleh Rosemarie Parse yang memiliki beberapa jenis seperti *mind body therapy* yang dilakukan melalui intervensi beragam teknik yoga, berdoa, humor, tai chi, dan seni.

Selain *mind body therapi* juga dikenal terapi biologis berbasis herbal, terapi alternatif dari budaya Cina, Ayurvedia, Cundarismo, Homeo-naturopathy. Teknik lain dari keperawatan holistik juga ditemui dalam *energy therapy* dan terapi manipulatif tubuh. *Energy therapy* dilakukan melalui pemanfaatan energi yang bersumber dari tubuh pasien atau luar tubuh pasien seperti *reiki.* Sedangkan, terapi manipulatif tubuh dilakukan melalui *ciroprasi*, dan pijat atau dalam budaya Banyumas dikenal dengan teknik *sesontengan* berbasis ajian tapak *sesontengan* yang dilakukan oleh M. Ayiek Sugama di Beji Kec. Kedungbanteng Banyumas.

Kedua, terapi keperawatan komplementer. Terapi ini mulai diakui eksistensinya dalam hal kemampuan menurunkan gejala tekanan mental[301]. Salah satu contoh terapi komplementer adalah terapi musik

---

[298]Barbarra Motgomery Dossy, Lynn Keegan, *Holistik Nursing: A Handbook for Practice*. Sixth Edit. Barrere CC, Helming MB, editors. Burlington, MA: Jones & Bartlett Learning, 2013, lihat pula Visia Hevy (ed), *Keperawatan Holistik*, Semarang: Undip-Kepel Press, Tahun 2005, lihat juga dalam Ah. Yusuf dkk., "Pengembangan Model Holistik dalam Keperawatan pasien Gangguan Jiwa" Laporan Riset Unair Surabaya Tahun 2018

[299]Ni Putu Witari, "Pendekatan Holistik dalam Keperawatan Paliatif", dalam I Wayan Sudarsa (ed), *Keperawatan Komprehensif Paliatif,* Surabaya: Unair Press Tahun 2020, p. 7.

[300]Riset serius dilakukan oleh Grace Kyoon Achan dan timnya di Canada yang memotret pentingnya penggabungan tradisi penyembuhan medis dan tradisional. Lebih lanjut lihat Grace Kyoon Achan, Rachel Eni, Kathi Avery Kinew, Wanda Phillips-Beck, Josée G. Lavoie, and Alan Katz, "The Two Great Healing Traditions: Issues, Opportunities, and Recommendations for an Integrated First Nations Healthcare System in Canada", *Health Systems & Reform* Vol. 7, No. 1, Tahun 2021

[301]Patricia Walton and Nicola Latham, "Complementary Therapy Services For Mental Health Service Users: Results Of A Consultation Project", *Health Educational Journal* Vol. 64 No. 4 Tahun 2005, p. 347-362

yang terbukti memiliki efek terapeutik[302] sehingga bisa sebagai pelengkap dari terapi medis[303] yang berasal dari kesehatan tradisional atau teknik terapi berbasis budaya yang terwariskan secara turun temurun[304]. Terapi komplementer merupakan suatu konsep keperawatan yang berasal dari luar Indonesia (sebagai contoh) dan tidak umum dipraktikkan. Di Indonesia keabsahan terapi komplementer ditandai dengan adanya regulasi Permenkes No. 148 Tahun 2010, PMK No. 908 Tahun 2010, PP No. 103 Tahun 2014 tentang Pelayanan Kesehatan Tradisional. UU no. 36 Tahun 2019 tentang Kesehatan, UU No. 38 Tahun 2014 tentang Keperawatan, dan UU No. 36 Tahun 2014 tentang Tenaga Kesehatan. Contoh konkret dari terapi komplementer di Indonesia adalah jamu sebagai pelengkap terapi medis[305].

Ketiga, terapi keperawatan transkultural didasarkan pada pemahaman bahwa efektivitas keperawatan ODGJ. Terapi ini sangat dipengaruhi terhadap pemahaman dan nilai-nilai budaya dari pasien untuk kemudian akulturasikan dengan model-model keperawatan. Pengabaian unsur budaya akan berdampak pada disorientasi. Model terapi ini diinisiasi oleh Madeline Leinenger (1925-2012) dengan dilandaskan atas sikap kepedulian[306]

Beragam terapi di atas baik melalui layanan medis murni, maupun yang sudah holistik-komplementer-multikultural didasarkan atas dua aspek dasar untuk proses akselerasi penyembuhan yaitu faktor-dukungan

---

[302]Roziah Sidik dkk., "Epistemology and Philosophy related to Music Therapy from the Muslim Scholars' Perspective", *International Journal of Islamic Thought* Vol. 19 Tahun 2021, p. 110-119

[303]Terapi komplementer adalah salah satu terapi modalitas (terapi alternatif) yang dipraktikkan lebih dari 65% populasi manusia. Suatu terapi masuk kategori komplementer apabila dipergunakan bersama terapi medis. Terapi komplementer juga sering disebut sebagai terapi alternatif, karena berposisi sebagai penganti terapi medis, kadang juga disebut sebagai terapi integratif karena dalam praktiknya terapi medis dan terapi non-medis termanfaatkan secara bersama dan terintegrasi untuk saling mendukung.

[304]I Wayan Suardana, "Etik Legal Keperawatan Komplementer", dalam Made Martini (ed), *Terapi Komplementer Pada Masa Pandemi,* Bandung: Media Sains Indonesia Tahun 2022, p. 17

[305]Andarwulan, *Terapi KomplementerKebidanan,* Surabaya: Quepedia, Tahun 2021, p. 7-10.

[306]Dewi Murdiyanti dkk., *Keperawatan Transkultural: Pengetahuan Dan Praktik Berdasarkan Budaya* , Yogyakarta: Pustaka Baru Press, 2018

keluarga dan strategi *coping* pasien. Beberapa teori terkait eksistensi keluarga *schizophrenia*, misalnya pertama, *schizophreenogenic mother*, ibu dari orang yang mengalami gangguan jiwa cenderung over protektif terhadap anaknya dan secara perilaku ibu ini tertutup, menjaga jarak, dan kurang memiliki kehangatan emosional. Kedua, *double-bind*:yaitu ketidaksehatan dalam berkomunikasi. Ketiga: *pseudo mutuality* yaitu keharmonisan dan interaksi semu. Keempat: *expressed emotion* (EE) yang berpengaruh pada penyembuhan dan kekambuhan penderita gangguan jiwa. EE ini terdiri dari *critical comment* (banyak mengkritik), *hostility* (kebencian-permusuhan) dan *emotional over involvement* (terlalu banyak ikut campur).

Tiga teori ini mengindikasikan bahwa awalnya disiplin ilmu psikologi dan psikiatri menafikan agama sebagai entitas penyembuhan sebagai imbas paradigma keilmuwan Barat yang objektif empiris. Bahkan pada bidang kedokteran agama dianggap sebagai *the last taboo*. Perubahan terjadi semenjak tahun 2003 dengan riset Corrigan, dkk. yang menyatakan agama dan spiritualitas memiliki kekuatan terapeutik yang berkontribusi dalam meredakan gejala psikiatri pada pasien gangguan jiwa.

Dalam Islam kajian ini terangkum dalam tasawuf yang berkontribusi dalam keilmuwan kesehatan jiwa modern. Kajian dalam tasawuf fokus pada penyakit-penyakit hati seperti sombong, iri hati, benci, curiga, cemburu, marah, ujub, mementingkan diri sendiri (sangat dekat dengan konsep emosi negatif dalam psikologi Barat). Dalam tasawuf, penyakit hati adalah penyebab gangguan jiwa. Sebagai contoh gejala gangguan jiwa disebut dengan *delusi* yang setelah dikaji ternyata bersumber dari *ujub* dan *riya*. Sementara paranoid ternyata bersumber dari *su'udzon*. Tasawuf punya kemiripan dengan kajian psikologi positif[307] seperti *syukur*

---

[307]Freger menjelaskan tujuh tahapan kesucian jiwa yang dalam tasawuf disebut dengan 7 tingkatan jiwa yaitu: jiwa yang dikuasai hawa nafsu (*an nafs al amarah*), jiwa yang menyesali (*an nafs al lawwamah)*, jiwa yang tercerahkan (*an nafs al mulhamah*), jiwa yang tenang (*an nafs al mutmainnah*), jiwa yang ridho (*an nafs ar rodhiyah*), jiwa yang mendapat *ridho* (*an nafs al mardhiyyah*), jiwa yang suci dan sempurna (*an nafs al kamilah*). sesuai tipologi ini, kajian psikologi baru pada taraf *mind and behavior* dari orang-orang yang ada pada level *an nafs al amarah* dan *an*

(*gratitude*), pemaafan (*forgiveness*), kebahagiaan (*happiness*), kebaikan (*kindness*), resiliensi, kesabaran (*patience*), yang telah dikaji oleh ilmuwan-ilmuwan tasawuf jauh berabad yang lalu seperti al-Ghazali dalam Ihya Ulumudin dan *kimiyatus syaadah.*

Dukungan keluarga dan strategi *coping* pasien di atas, dalam budaya Jawa terformulasi dengan konsep "*ngemong*". Sedangkan, strategi *coping* mirip dengan dalam konsep "*isin*" yang disertai sikap-sikap berbasis ajaran lokalitas lain yang dijelaskan pada bagian terapi OGDJ perspektif *indigenous psychotherapy.*

b. Terapi Alternatif berbasis Budaya-Agama

Salah satu unsur penting dari kepercayaan dan tradisi budaya lokal adalah pemahaman asli terhadap kesehatan mental (yang terdiri dari unsur keyakinan dan sikap)[308] dan beragam penyembuhan tradisional[309]. Pengobatan tradisional (*etnomedisin*) selalu ada pada setiap masyarakat, etnis, dan suku. Hak atas pengobatan tradisional semakin dipertegas dalam lingkup masyarakat dunia melalui Deklarasi PBB tentang Hak-Hak Masyarakat Adat yang mengakui hak masyarakat adat atas praktik penyembuhan, obat-obatan, dan layanan sosial[310]. Oleh karenanya, wajar apabila model pengobatan ini menjadi rujukan pertama dalam mencari penyembuhan sebelum ke pengobatan medis karena faktor kepercayaan, kenyamanan kepada dukun, dan rekomendasi dari keluarga dan teman dekat[311]. Di Uganda, 70-80% masyarakatnya memanfaatkan peran

---

nafs al lawwamah dan baru mulai masuk ke *an nafs al mulhamah*. Lihat Roberts Frager, *Psikologi Sufi: Untuk Transformasi hati dan Ruh*, terj. Jakarta: Zaman, Tahun 2014

[308]Dung Ezekiel Jidong dkk., "Berom Cultural Beliefs And Attitudes Towards Mental Health Problems In Nigeria: a Mixed-Methods Study", *Mental Health, Religion & Culture* Tahun 2022 DOI:10.1080/13674676.2021.2019205

[309]Dung Ezekiel Jidong dkk., Nigerian Cultural Beliefs About Mental Health Conditions And Traditional Healing: A Qualitative Study", *The Journal Of Mental Health Training, Education And Practic* Tahun 2021, DOI 10.1108/JMHTEP-08-2020-0057

[310]Heather Carrie dkk., "Integrating Traditional Indigenous Medicine and Western Biomedicine Into Health Systems: a Review of Nicaraguan Health Policies and Miskitu Health Services", *International Journal for Equity in Health*, Vol. 14 No. 129 Tahun 2015, p. 1-7

[311]Anneka Hooft dkk., "Factors Motivating Traditional Healer versus Biomedical Facility Use for Treatment of Pediatric Febrile Illness: Results from a Qualitative Study in Southwestern Uganda", *The American Society of Tropical Medicine and Hygiene* 103(1), 2020, pp. 501–507, doi:10.4269/ajtmh.19-0897

penyembuh tradisional ini untuk rujukan pertama dalam mencari kesembuhan dari keluhan-keluhan medis mereka[312]

Pengobatan tradisional terklasifikasi dalam dua model yaitu *herbal therapy* yang umumnya terdiri dari ramuan daun dan batang yang diolah menjadi jamu[313] dan *zoo theraphy* yang dalam budaya Jawa bersumber dari *Serat Centini* yang banyak mengekspose manfaat *luthung* dan burung pelatuk untuk pengobatan[314]. Di Afrika ditemukan 107 jenis etnozoologi yang didominasi jenis mamalia untuk pengobatan alternatif berbasis mistis religius untuk terapi pernapasan, pencernaan, dan *moskulosketetel*[315].

Beragam jenis terapi ini dalam masyarakat Kolombia disebut dengan istilah *Patumayo* dan dalam masyarakat Mexico disebut *curanderismo* yaitu teknik penyembuhan yang dilakukan oleh tabib-dukun (*curanderos*) dengan media telur ayam dan lilin sebagai ritual pemujaan[316]. Di Afro-Karibia disebut dengan istilah *Brua*[317]. Di Suku Maori, para penyembuh tradisional ini disebut *Rongoa* yang dalam proses terapi memadukan menjadi satu kesatuan konsep yang terdiri dari *wairua (spirit), tinana (body), tikanga and whakaora (customs and healing), rakau (plants),*

---

[312]Anneka Hooft, "Factors Motivating Traditional Healer versus Biomedical Facility Use for Treatment of Pediatric Febrile Illness: Results from a Qualitative Study in Southwestern Uganda", *Am. J. Trop. Med. Hyg.,* 103(1), 2020, p. 501–507. doi:10.4269/ajtmh.19-0897

[313]Emmanuel Amodu dkk., "Ethnobotany and Ethnopharmacology of The Igala Kingdom In Kogi East, Nigeria", *Taiwania* Vol. 65, No. 2 Tahun 2020, p. 199–208

[314]Ki Sumidi Adisasmita, *Pustaka Centini*, Yogyakarta; UP Indonesia, Tahun 1979, lihat pula dalam Murtini, Bani Sudardi dan Istadiyanta, "Praktik Zoo Therapy dalam Catatan naskah-Naskah Jawa", *Manuskripta* Vol. 9, No. 2 Tahun 2019, p. 35 .

[315]Aymane Budjaj, Guillermo Benítez, and Juan Manuel Pleguezuelos, "Ethnozoology among the Berbers: pre-Islamic practices survive in the Rif (northwestern Africa)", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* (2021) 17:43

[316]Zacharias, S., Mexican Curanderismo as Ethopsychoterapy: a Qualitative Studi on Treadment Practice Effectivess and Mechanisme of Change, *International Journal of Disability, Development and Education* Vol 53, No. 4 Tahun 2006, p. 381-400.

[317]Janne L. Punski-Hoogervorst, Sarah N. Rhuggenaath and Jan Dirk Blom, "Belief in Brua among psychiatric patients from Aruba, Bonaire, and Curacao: Results from an explorative study in the Netherlands", *Transcultural Psychiatry*, Vol. 59 N0. 3 Tahun 2021, p. 249-262

whenua (landscape), and whanau (family)[318]. Di Haiti, penyembuh tradisional khusus untuk gangguan jiwa disebut dengan istilah *ougan*[319]

Tradisi penyembuhan alternatif ini sudah terdeteksi jauh pada era pra sejarah dengan ditemukannya patung-patung musang sebagai simbol penyakit, peran Dewi Eileitthya sebagai penyembuh, dan bukti-bukti artefak sejarah kekaisaran Bizantium awal yang ditandai dengan ditemukannya prasasti di Ankara dengan simbol ular melingkar yang menggambarkan tradisi penyembuhan kuno. Hal tersebut dikaitkan dengan Asklepios dan Isis (Dewi Mesir Kuno)[320]. Di Indonesia, khususnya di suku Mentawai, pengobatan tradisional ini dikenal dengan istilah *sekerai*[321]. Di Indonesia beragam terapi ODGJ dengan pendekatan religious kultural di pesantren terdiri atau kombinasi dari terapi melalui pendekatan *dzikir-muroqoba* berbasis tarekat, *shalat, pijit*, *ruqyah, godog* dan mandi taubat[322].

Urgensi dan eksistensi terapi alternatif dimasyarakat internasional ditunjukkan dengan tetap semakin diakuinya terapi tersebut sebagai model terapi yang dipercayai dan bersanding dengan terapi modern[323]. Masyarakat Afrika modern dikenal dengan istilah "*pluralistic health*"[324]

---

[318]Bruno Marques, Claire Freeman and Lyn Carter, "Adapting Traditional Healing Values and Beliefs into Therapeutic Cultural Environments for Health and Well-Being", *International Journal of Environmental. Research and Public Health* Vol. 19 Tahun 2022, p. 426

[319]Michael Galvin dkk., "Examining the Etiology and Treatment of Mental Illness Among Vodou Priests in Northern Haiti", *Cult Med Psychiatry* Tahun 2022, https://doi.org/10.1007/s11013-022-09791-4

[320]Stephen Mitchell, Philipp Niewöhner, Ali Vardar, Levent Egemen Vardar, "Church Building and Wine Making East of Ankara Regional Aspects of Central Anatolia in the Early Byzantine Period", *Gephyra* Vol. 21, Tahun 2021, p. 199-229

[321]Lucky Zamzami, "Sekerei Mentawai: Keseharian dan Tradisi Pengetahuan Lokal yang Digerus oleh Zaman", *Antropologi Indonesia* Vol. 34 No. 1 Tahun 2013, p. 29-40

[322]Nazila Isgandarova, "Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy", *Journal of Religion and Health* Tahun 2018, https://doi.org/10.1007/s10943-018-0695-y

[323]Javier Mignone dkk., "Best Practices In Intercultural Health: Five Case Studies In Latin America", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* Vol. 3, No. 31 Tahun 2007, p. 1-11

[324]Ashu Michael Agbor and Sudeshni Naidoo, "A Review Of The Role Of African Traditional Medicine In The Management Of Oral Diseases", *African Journal Traditional Complement Altern Med.*Vol. 13 No. 2 Tahun 2016, p. 133-142

yaitu sistem penyembuhan biomedis berbagi eksistensi dengan sistem penyembuhan tradisional.

Ada kecenderungan, riset kesehatan global ditandai dengan fenomena saling melengkapi antara terapi medis dan terapi non-medis (terapi tradisional-alternatif). Fenomena saling melengkapi ini dikenal sebagai *the medical humanities*[325]. Para penyembuh tradisional-alternatif ini oleh Evin Moore disebut sebagai *healers*[326] yang di Afrika diperankan oleh kepala-kepala suku[327]. Eksistensi *healers* meski diakui oleh masyarakat tetapi terabaikan dalam sistem pengobatan resmi suatu negara[328]. Meski terasingkan oleh negara para penyembuh tradisional ini tetap menjalankan proses penyembuhan dan pengabdiannya kepada masyarakat dari masa ke masa demi kemanusiaan[329] dengan menggunakan obat-obat tradisional berbasis budaya[330] dan bantuan spiritual dengan media-media khusus[331]. Eksistensi terapi tradisional tidak bisa dibandingkan dengan terapi medis pada aspek lebih mujarab atau lebih baik melainkan keduanya saling melengkapi untuk mendapatkan kesembuhan yang lebih optimal[332]. Perpaduan keduanya akan memberikan harapan lebih bagi kemanusiaan untuk lebih bereksistensi dalam kehidupan. Akulturasi keduanya tanpa ego masing-masing tentu akan

---

[325]Marco J Haenssgen dkk., "Tales of treatment and new perspectives for global health research on antimicrobial resistance", *Medical Humanities* Vol. 47, Issue 10 Tahun 2021

[326]Erin V. Moore dkk., "Sex is Supposed to be Naturally more pleasurable: Healers as providers of holistic sexual and reproductive healthcare in Uganda", *Social Science & Medicine* Vol. 296 Tahun 2022

[327]Adedamola Adetiba and Enocent Msindo, "Chiefs and Rural Health Services in South-Western Nigeria, c. 1920—c. 1950s", *Social History of Medicine* Vol. 35, No. 2 Tahun 2022 p. 589–611

[328]Resenga J. Maluleka, "The status of traditonal healing in the Limpopo province of South Africa*", HTS Teologiese Studies*, Vol. 76, No. 4 Tahun 2020

[329]Jaco Beyers, "Who may heal? A plea from traditonal healers to partcipate in treatng Covid-19", *HTS Teologiese Studies*, Vol. 76, No. 1 Tahun 2020

[330]Phillip M. Guma and Sekgothe Mokgoatšana, "The historical relatonship between African indigenous healing practces and Western-orientated biomedicine in South Africa: A challenge to collaboraton", *HTS Teologiese Studies*, Vol. 76, No. 4 Tahun 2020

[331]Mabafokeng Hoeane and Isabelle McGinn, "Making a case for the spiritual significance of Dinkho tsa Badimo as sacred ceramics in museum collections", *Pharos Journal of Theology* Vol. 102, Special Ed 1, Tahun 2021

[332]Jaco Beyers, "Appropriating spiritual help for traditional healing: why ancestors are needed", *Pharos Journal of Theology* Vol.102, Special Ed 1 Tahun 2021

berdampak lebih nyata dalam kemajuan di bidang terapi. Pada akhirnya kajian tentang kesehatan mental dan gangguan jiwa merupakan kajian yang sangat kompleks dan multi faktor sehingga dibutuhkan kolaboratif proses penyembuhan yang lintas paradigmatis untuk memberikan layanan dan hasil yang semakin baik[333].

c. Penyembuhan melalui *Islamic Psychotherapy*

Menurut Zuly Qodir, Islam sebagai agama dan spiritualitas selalu terkait atas dua hal utama. Pertama, ibadah (*mahdhoh* dan *goiru mahdhoh*) dan sunnah. Kedua, tradisi yang berkembang di masyarakat baik atas akulturasi maupun resepsi kultural. Oleh karena itu, dalam Islam terdapat kebiasaan-kebiasaan (tradisi) yang sudah membudaya[334], salah satunya adalah model pengobatan spiritual oleh tokoh-tokoh agama dengan beragam media, baik air yang dimantrai atau yang lain dengan beragam praktik ritual berbasis simbol yang dalam tradisi Weberian. Simbol itu memiliki makna religius yang magis. Masyarakat Jawa menyebutnya dengan istilah *wong pinter*[335], dukun[336], tabib, ustaz, dan kiai[337], *pujonggo,* atau *tiyang* s*aget*[338].

---

[333]Patrycja Kleczkowska, "Chimeric Structures in Mental Illnesses "Magic" Molecules Specified for Complex Disorders", *International Journal of Molecular Science*, Vol. 23, Tahun 2022, p. 3739, lihat juga S. Mcardhe and R. Byrt, "Fiction, poetry and mental health: expressive and therapeutic uses of literature", *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 2001, 8, 517–524

[334]Zuly Qodir, "Islam dan Tradisi Lokal" dalam M. Rais dan Saidin Ernas (ed), *Menjaga Tradisi dan Menggapai Pahala: Potret Dialog Diskursif Islam dan Tradisi Lokal*, Yogyakarta: Tici Publication, 2013

[335]Ridin Sofwan, "Peranan Wong Pinter dalam Pengobatan Alternatif di Kota Semarang", Lemlit IAIN Walisongo Semarang Tahun 2010, lihat juga Agustinus Setiono, The Role and Significance of Wong Pinter, The Javanese Shaman, *Disertasi* The University of Leeds Tahun 2014, Sartini, "Profile Wong Pinter Menurut Masyarakat Temanggung Jawa Tengah", Vol. 16 No. 1. Tahun 2015 dan Sartini, "Wong Pinter diantara para Penyembuh Tradisional Jawa", *Patrawidya* Vol 15, No. 4 Tahun 2014

[336]Irfan Ardani, Eksistensi Dukun dalam Era Dokter Spesialis, *Lakon: Jurnal Kajian Sastra dan Budaya* Vol. 2 No. 1 |Juli 2013

[337]M. Syamsul Huda, "Epistemologi Pengembuhan Kyai Tabib", *Islamica*: Jurnal Studi Keislaman, Vol 8 No. 1 September 2013 lihat pula M. Syamsul Huda, "Sufi Healing Commodification Throughout East Java Urban environments", *Jurnal el Haraka* Vol 22 No. 2 Tahun 2020

[338]Nur Ika Anisa dan Siti Zurinani, "Pewarisan Ilmu Dukun dalam Sistem Penyembuhan Tradisional", *Jurnal Masyarakat Kebudayaan dan Politik*, Vol. 30 No. 1 Tahun 2017

Model penyembuhan tersebut lazim dipraktikkan di pesantren dikarenakan adanya kepercayaan dan kebutuhan masyarakat terhadap kekuatan adikodrati untuk menyelesaikan persoalan hidup, melalui *wasilah* kiai dengan meminta amalan dan "air doa" sebagai sarana[339]. Maraknya pesantren sebagai sumber penyembuh juga disebabkan karena pesantren selain mengajarkan "kitab kuning" juga "kitab hikmah"[340] yang biasanya di dominasi oleh kajian *kanuragan-kejadukan* dan *hizb-penyembuhan*[341]. Ilmu hikmah di pesantren secara umum didapatkan dengan cara seperti direbus, *riyadhoh*, puasa, tirakat dan wirid, untuk secara khusus, dapat diperoleh dengan cara ijazah dan mahar[342]. Dalam hal-hal tertentu, ilmu hikmah juga berakulturasi dengan budaya lokal dan klenik. Sehingga, transmisi*n*ya-pun didominasi ke proses turun temurun yang berbasis klan keluarga dengan cara berpuasa, amalan dan *prewangan,*. Puasa dilakukan dalam bentuk *pati geni* tiga hari tiga malam dengan buka puasa *sego sak kepel* dan *banyu sak gelas*. *Tebusane sewu satus, tegese wetenge disat matane ditus*[343].

Pengobatan spiritual ini, dalam konsepsi terapi medis-non-medis (*alternative*) masuk dalam kategorisasi yang kedua yang secara ilmiah disebut dengan istilah psikoterapi Islam atau psikoterapi pesantren[344]. Sebuah ikhtiar pengobatan kejiwaan dengan menggunakan Islam sebagai model. Secara konseptual psikoterapi lahir dalam frame psikologi Barat dengan beberapa model seperti psikoanalisa, terapi *person centered*, terapi *exixtensial,* terapi gestalt, terapi behavioral, terapi rasional emotif

---

[339]Rojabi Azharghany, "Konsumsi yang Sakral: Amalan dan Air Doa sebagai Terapi Religius di Probolinggo, *At Turas*, Vol 7 No. 1 Tahun 2020

[340]Hidayat, "Ilmu Hikmah dan Prakteknya di Wilayah Priangan", *Al Qalam*: Jurnal Kajian Keislaman, Vol. 17, No.. 87, Tahun 2000

[341]Ayatuulah Humaini dan Helmi Ulumi, *Magic di Pesantren Banten: Studi Kasus di Pesantren-Pesantren Salafi di Banten*, Banten: UIN SMH, 2017

[342]Sholehudin, "Epistemologi Doa KH. Asep Mukaaram", *Jurnal Sifa Al Qulub*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017

[343]Nur Ika Anisa dan Siti Zurinani, "Pewarisan Ilmu Dukun dalam Sistem Penyembuhan Tradisional", *Jurnal Masyarakat Kebudayaan dan Politik*, Vol. 30 No. 1 Tahun 2017

[344]Dadang Ahmad Fajar, *Antara Psikoterapi dan Sufi Healing*, Bandung: Gunung Djati Publishing, tt, Khoirunnas Rajab, *Rekonstruksi Psikoterapi Islam*, Pekanbaru: Cahaya Firdaus, 2016

behaviour, dan terapi analisis transaksional. Psikoterapi Barat dan psikoterapi Islam secara substansi sama-sama melakukan upaya penyembuhan gangguan psikis tetapi beda konsep yang mengakibatkan perbedaan perspektif yang berimplikasi pada perbedaan metode dan Teknik. Dalam psikoterapi Barat, seluruh upaya terapi terfokus pada manusia dan menafikan Tuhan sehingga ukuran kebenarannyapun mengikuti kebenaran level manusia sedangkan psikoterapi Islam fokus pada kuasa Allah dan manusia hanya sebagai hamba semata yang harus patuh serta sujud kepada Allah.

Sebagai contoh pikoterapi Islam adalah psikoterapi model Said Nursi yang mendasarkan model terapi kejiwaan berbasis Al-Qur'an dan Hadis dengan memosisikan manusia sebagai hamba Allah[345]. Psikoterapi model Nursi difokuskan dengan mendekat dan menggenal kembali Allah dalam hati, pikiran dan perilaku dengan memperbaiki iman dan laku spiritual. Menurut Nursi, kesehatan dan kesempurnaan jiwa tergantung pada kualitas iman seseorang. Iman ini harus dihadirkan dalam setiap niat, pemikiran, keputusan dan perbuatan yang dipadukan dengan entitas ikhlas dan bermasyaraat. Segitiga konsep terapi Nursi fokus pada *iman, ikhlas* dan bermasyarakat yang ditopang dengan empat laku spiritual. Pertama, merasa lemah di hadapan Allah sehingga selalu memurnikan doa dan hanya berharap pada pertolongan Allah. Kedua, merasa faqir yang akhirnya memunculkan sikap *qonaah* dan *syukur.* Ketiga, selalu rindu dengan Allah yang diwujudkan dengan sikap berd*zikir*. Keempat, *tafaqqur* dengan selalu berpikir positif dan berprasangka baik kepada Allah dan bermeditasi.

Sumber dan rujukan utama psikoterapi gangguan jiwa berbasis spiritual di pesantren berasal dari beragam kitab yang terdiri dari kitab

---

[345]Hamid Fahmy Zarkasyi dkk., Konsep Psikoterapi Badiuzzaman Said nursi dalam Risale-I Nur, *Tsaqofah* Vol. 15, No. 2 Tahun 2019, p. 215-232, lihat juga dalam Hamid Fahmy Zarkasyi dkk, Iman dan Kesehatan Psikis: Perspektif Said Nursi, *Kalimah*, Vol. 18, No. 1 Tahun 2020, lihat juga Jarman Aoisi, The Concept of 'Ana' According to Badiuzaman Said Nursi and Contemporary Psychological Discussion, *Kalam* Volume 14, No.2 (2020), p 51-76

kuning dan naskah-naskah kuno berbasis warisan leluhur. Rujukan berbasis kitab kuning di antaranya adalah kitab *Fath al-Malik al Majid*, *Kitab Mujarobat al Dairabi al Kubra* karya Ahmad al-Dairabi, *Shams al Ma'arif al Kubro* dan *Manba Ushul Hikmah* karya Abu Abbas Ahmad bin Ali al-Buni, *Khazinah al Asrar* karya Haqi al-Nazali, *Al Jawahir al Lumaah* karya al-Marzuqi, *Shumus al Anwar* karya al-Tilimsani, *Taj al Muluk* karya Muhammad bin al-Haj al-Kabir, *Al Sir al Jalil* karya al-Sadzili, *Dalail al Khairat* karya al-Jazuli, dan *al Aufaq* karya al-Ghazali[346].

Untuk rujukan berbasis non-kitab kuning di antaranya adalah *Manuskrip Primbon dan Doa.* Naskah ini diperoleh Islah Gusmian dalam risetnya tahun 2018 dari seorang Kiai di Semarang. Naskah ini tidak ada nama penulisnya dan tampaknya merupakan catatan seorang Kiai Jawa tentang beragam terapi penyembuhan berbagai penyakit[347]. Naskah terdiri dari 4 bagian: 12 lembar, 10 lembar, 12 lembar dan 8 lembar, yang intinya selain berisi beragam terapi herbal berbasis tumbuh tumbuhan, juga berisi tentang *suwuk* (terapi dengan dibacakan doa ayat dan mantra) serta *rajah* (ditulisi dengan ayat dan hal lain) dengan wasilah Al-Qur'an*, shodaqoh* dan sedekah.

Inti dari model psikoterapi dalam naskah primbon ini adalah sumber kehidupan dan kesembuhan adalah Allah serta metode terapi di atas sebagai wasilah. Konsep yang dipakai dalam primbon tersebut adalah *qodratullah, irodatullah, ma sya'allah* dan *insya'allah.* Kitab *Suwuk* Jawa biasanya merujuk pada *Kitab Primbon Betaljemur Adammakna*[348]. Sedangkan *suwuk* Islam di Jawa secara historis bersumber dari Maulana

---

[346]Romdon, *Kitab Mujarobat: Dunia Magi Orang Islam Jawa*, Yogyakarta: Lazuardi, 2002, Sholahuuudin Al Ayubi, Teks Agama dalam Tranmisi Teks Magi di Masyarakat Banten, *Jurnal Holistic Hadits* Vol 2 No 2 Tahun 2016, Helmi Faizi dan Bahrul Ulum, Dimensi Ontologi Magi Orang Banten, *Jurnal Al Qolam* Vol 23 No. 3 Tahun 2018

[347]Islah Gusmian, Wajah Islam dalam Ruang Bathin Manusia Jawa: Jejak Kearifan Kultural Islam Nusantara dalam Naskah Primbon dan Doa, *2nd Proceedings Annual Conference 0f Muslim Scholar* yang diselenggarakan oleh Kopertais Wilayah IV Surabaya pada 21-22 April 2018

[348]KPH. Tjakraningrat, *Kitap Primbon Betaljemur Adammakna*, (Yogyakarta: Soemodidjojo Mahadewa, 1983)

Ishaq, yang menggunakan *suwuk* sebagai media dakwah[349]. Dalam literatur Hadis setidaknya ada sembilan teknik *suwuk*. Keampuhan *suwuk* dalam tinjauan sains dapat dirujuk dalam riset Masaru Emoto[350].

Selain primbon dalam masyarakat Islam Jawa, masyarakat Hindu Bali juga dikenal dengan istilah *Naskah Usada.* Naskah tersebut semacam primbon pengobatan[351]. Dalam laporan pengalih bahasa beragam, *Naskah Usada* yang terhimpun dalam Lontar Usada Bali Tahun 2017 oleh Tim Fakultas Sastra Universitas Udayana terdapat *Usada Buduh* (pengobatan orang gila) yang menjelaskan 11 jenis penyakit jiwa (penyakit jiwa yang disebabkan suka nyanyi, yang sering menangis, yang senang tertawa, yang senang kotor-kotor, epilepsi, yang sering bicara tidak karuan, suka tidur dan tidak mau makan, yang galak, yang perut bengkak, dan yang sering maki-maki dukun. Sebagai contoh obat orang gila yang suka tidur dan tidak mau makan adalah tujuh helai daun *sirih tepuk* kemudian dirajah, tujuh merica, dan garam. Ketiganya ditumbuk dan airnya diminumkan dan ampasnya dibuat *parem*. Sedangkan untuk obat orang gila yang suka menangis obatnya adalah kelapa wulung, kemiri yang buahnya satu, kemiri biasa, bawang, dan ketumbar. Semua bahan ditumbuk dan diteteskan di hidung, mata dan telinga, ampasnya digunakan sebagai lulur[352].

Intervensi religiositas Islam dalam penyembuhan gangguan jiwa melalui konsepsi psikoterapi secara umum berbasis ibadah dan *akhlaq*. Berbasis ibadah terdiri dari ber*dzikir*, berdoa, membaca dan mendengarkan Al-Qur'an, salat, puasa. Sedangkan, yang berbasis *akhlaq* seperti *ikhlas, syukur, Ridho, sabar*, memaafkan*, khusnudzon, tawakal*,

---

[349]Ahmad Zuhdi, "Tradisi Suwuk dalam Tinjauan Sains Modern", *Islamica:* Jurnal Studi Keislaman, Vol 13, No. 1 September 2018

[350]Masaru Emoto, *The True Power of Water: Hikmah Air dalam Olah Jiwa*, terj. Azam, Bandung: MQ Publishing, 2006

[351]I Ketut Jirnaya, Sinkritisme Hindu Islam Dalam Mantra: Kasus Teks Husada Manak, *Jurnal Addabiyat*, Vol. XiV, No. 2 Desember 2015, lihat pula dalam Ida Bagus Suatama, *Usada Bali Modern*, Yogyakarta: Aglitera, 2021

[352]Mu'jizah, "Naskah Usada sebagai Kearifan Local Masyarakat Bali, *Dialektika*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2016

dan lain sebagainya. Teknik terapi yang dipakai secara umum adalah mandi malam, *suwuk-mantra-doa,* ibadah-amalan harian, pijat meridian-olah raga, ramuan herbal-jamu. Secara khusus setiap pesantren memiliki ciri khas masing-masing.

Berikut adalah contoh teknik psikoterapi berbasis pesantren di Jawa Tengah, Yogyakarta dan Jawa Timur. Pertama, Ponpes Darul Kailani Adhiyaullami, Tawangharjo Grobogan yang diasuh oleh Kiai Khaeroni[353]. Teknik khusus yang dipakai selain teknik umum berupa doa, amalan-ritual, sosial, dan olah raga adalah "*bobok jowo*". *Bobok jowo* diberikan rutin selama 40 hari. *Bobok Jowo* ini terdiri dari 3 bentuk: Pertama, meminum 1 gelas air *degan ijo*. Caranya *degan ijo* direbus di *pawon* dengan kayu selama 4--5 jam. Setelah berwarna coklat muda. Air *degan ijo* ini dicampur madu dan gula batu. Kedua, minum cairan kental hasil ekstrak dari jinten hitam, lada hitam, kapulaga, kencur, lempuyang, daun sapu jagat, madu dan *cemceman* janin kambing. Ini diminumkan setiap sore hari sebanyak 1 sendok teh. Ketiga, minum satu gelas jamu yang terdiri dari daun sereh, kayu manis, daun sambilata, daun salam, temu lawak, dan temu ireng. Jamu ini diminum menjelang tidur. Ketiga, "*bobok jowo*" ini dipadukan dengan setiap selesai makan, santri diwajibkan memakan satu (1) jumput garam dan sebelum-sesudah minum ketiga jamu tersebut pasien diwajibkan membaca doa dan mantra khusus.

Kedua, Ponpes Raudhotul Muttaqin Sleman Yogyakarta yang diasuh oleh Hamdani Bakran Ad-Dzaky[354]. Teknik yang digunakan terdiri beberapa langkah. *Pertama*, teknik ilmiah, yakni *assesment* psikologis, observasi dan wawancara dengan klien. *Kedua*, teknik kenabian. Dengan media mimpi dari klien, bisikan melalui intuisi dan *kasyf* dengan membaui klien berbasis dosa yang diperbuat seperti bau busuk, *langu*, dan lainnya.

---

[353]Lihat dalam Utika Ulfia Adlina dan Sagita Putri Murtanti, "Kolaborasi Psikoterapi Sufistik dengan Suwuk Tradisional Bobok Jawa sebagai Terapi Pengobatan Skizofrenia", *Esoterik:* Jurnal Akhlak dan Tasawuf Vol. 06 No. 02 Tahun 2020

[354]Untung Joko Basuki, "Psikoterapi Islam Melalui Metode Sufistik untuk Mengatasi Gangguan kejiwaan", Riset Institut Sains dan Teknologi Akprind Yogyakarta Tahun 2013

Ketiga, teknik normatif berbasis Al-Qur'an dan Hadis, dengan mencari penjelasan setiap masalah klien di Al-Qur'an dan Hadist. Contohnya, ada klien yang susah diterapi, kemudian mencarinya di al-Baqarah ayat 6--7 yang menjelaskan orang yang susah dinasihati itu kufur karena banyak dosa yang diperbuat. Sehingga, banyaknya penyakit batin yang ada yang berakibat dada dan fungsi otak tertutup untuk berpikir benar. Solusinya harus taubat dan diterapi melalui doa. *Keempat,* melihat warna telapak tangan, denyut nadi, permukaan kulit dan kelembapan telapak tangan untuk melihat penyakit fisik. Contoh, di tengah telapak tangan berwarna kuning itu sakit *liver* atau gula. Apabila ditekan pangkal ibu jari dan terasa sakit, itu menandakan sakit jantung. Guratan telapak tangan juga dilihat karena garis-garis itu berubah karena perbuatan seseorang. *Kelima*, teknik lahiriah dengan cara memberikan sugesti-*wejangan*, menjelaskan hikmah-hikmah di balik penyakit yang diderita, terus membaca Al Fatihah, An-Nas, Al-Falaq, Al-Ikhlas dalam satu tarikan napas, kemudian ditiupkan ke ubun-ubun, ke air untuk diminum sebagai transfer energi, pembedahan secara gaib serta sterilisasi aura negatif.

Ketiga: Ponpes Al-Bajigur Sumenep Madura yang diasuh oleh Kiai Abdurrahman[355]. Teknik terapi terdiri beberapa langkah. Pertama, pemeriksaan status mental dengan keluarga pasien. Kedua, diminumi air putih yang dimantrai. Kemudian pada malam harinya diperdengarkan *sholawat* Burdah Imam Busyiri. Tepat tengah malam pasien dimandikan dengan air yang dicampur air kelapa hijau yang sudah dibacakan doa tolak bala dan *kungkum* selama 2--4 jam di sungai dekat pesantren. Kalau klien menggigil itu indikasi kesembuhan. Ketiga, diminumi jamu dari rempah-rempah dan sarang laba-laba. Jaminan sembuh setelah 4 bulan terapi. Keempat, disosialisasikan ke masyarakat.

[355]Lihat dalam Iwan Kuswandi, "Pendidikan Penderita Gangguan Jiwa di Pesantren dalam Upaya Menjadikan Generasi Bangsa Berkarakter", *Jurnal Dinamika* Vol. 4 No. 1 Juni 2019

Beragam kesembuhan psikoterapi ini menurut Nuzulul Khair[356] diperoleh karena keyakinan pasien yang dalam perspektif psikologi disebut sebagai efek *placebo*[357]. Pada awalnya pengobatan hanyalah penanganan palsu untuk menumbuhkan harapan. Hal ini dikarenakan keyakinan dan harapan akan memacu klien untuk menyelesaikan masalahnya sendiri. Efek *placebo* ini kemudian dikenal dengan *remembered wellness* yaitu kemampuan membangkitkan keyakinan untuk sembuh.

Menurut Syekh Hasyim, tokoh tarekat Desa Besilam Langkat Sumatera Utara penganut Tarekat Naqsabandiyah Babussalam[358], sakit gangguan jiwa, stres, narkoba, itu karena lemahnya *nur* di dalam tubuh. Sehingga, muncul kegelisahan dan ketidaktenangan. *Nur* akan rusak kalau tidak *dzikir*. Ada 8 cara untuk menghidupkan *nur* yaitu: *hus dardam* (kesadaran dalam bernafas), *nazar bar* q*oddam* (memperhatikan setiap langkah diri), *safat dar watan* (perjalanan mistis di dalam diri), *khalwat dar anjuman* (kesendirian di keramaian), *yad kard* (pengingatan kembali), *baz gard* (menjaga pemikiran), *nighah dasht* (memperhatikan pemikiran) dan *yad dasht* (pemusatan perhatian kepada Allah). Dengan terapi dibacakan Yasin 41 kali. Setelah itu, airnya diminumkan.

M. Arrafie Abduh[359], dia menyebut psikoterapi ala pesantren ini dengan istilah *tasawuf yasfin* atau dalam perspektif M. Syamsul Huda disebut dengan *sufi healing*. Ide dasarnya dari Deepak Chopra[360] yang mana penyembuhan tidak semata aktivitas fisik tetapi juga psikis, bahkan ada temuan AS Hornby tentang relasi saling mempengaruhi fisik dan

---

[356]Nuzulul Khair, "Ritual Penyembuhan dalam Samanic Psychotherapy": Telaah Terapi Budaya di Nusantara, *Buletin Psikologi* Vol. 23 No. 2 Desember 2015

[357]Jeffrey S. Nevid, Spencer A. Rathus, Beverly Greene, *Psikologi Abnormal*, Terj. Tim Fakultas Psikologi Universitas Indonesia, Jakarta: Erlangga, 1995

[358]Lihat dalam Mistahudin dkk., Tarekat Naqsabadiyah sebagai Terapi Gangguan Mental: Studi di Desa Besilam Kabupaten Langkat Sumatera Utara, *Jurnal Sosial Budaya*, Volume 15, Nomor 02, Desember 2018, pp. 77 - 82

[359]M. Arrafie Abduh, "Paradigma Tasawuf Yasfin", *Jurnal Ushuluddin* Vol. 23 No. 2 Tahun 2015

[360]Deepak Chopra, *Quantum Healing: Exsploring the Frontiers of Mind*, terj. Lala Herawati Darma, Bandung: Nuansa, 2002

psikis dalam terapi dikenal dengan istilah *psychosomatic medicine*[361]. Jauh sebelum ide Depak Chopra, ada ide Javad Nurbakhsy[362] tentang *psychology of sufism*. Ide Copra juga terkait erat dengan temuan-temuan lain seperti: Lynn Wilcok tentang *Ilmu Jiwa Berjumpa Tasawuf*[363], Omar Ali Syah tentang *Sufi as Therapy*[364], Solihin tentang *Terapi Sufistik*[365], Robert Franger tentang *Heart, Self and Soul*[366], Usman Najati tentang *Terapi Qur'an dalam Penyembuhan Gangguan Jiwa*[367], M. Sholeh dan Imam Musbikhin tentang *Agama sebagai Terapi*[368], Syamsul Bakri tentang *Mukjizat Tasawuf Rezeki* dan Amin Syukur tentang *Dzikir Menyembuhkan Kankerku.*

B. Dari Indigenous Psychology ke Indigenous Psychotherapy

Bagian ini akan meMbahas dua hal yaitu deskripsi tentang *indigenous* sebagai model pemahaman baru berbasis lokalitas yang berisi tentang pengenalan awal dan penelusuran konsep. Bagian kedua bab ini akan menghadirkan perspektif *indigenous* tersebut dalam upaya memahami beragam terapi ODGJ.

1. Memahami Perspektif *Indigenous Psychology*

Konsepsi *indigenous psychotherapy* diawali dengan munculnya kajian *indigenous psychology* yang beberapa tahun belakangan ini ramai

---

[361]Geovanni A. Fava and Nicoleta Sonino, P*sychosomatic Medicine:* Emerging Trends and Perspectives, Psychother Psychosom 2000;69:184–197, https://www.karger.com, lihat juga dalam Graham Taylor, *Psychosomatic medicine and contemporary psychoanalysis.* International Universities Press, Inc., 1987

[362]Javad Nurbakhsy, *Psychology of sufism (dei wa nafs*), Terj. Arif Rakhmat, Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 1998

[363]Lynn Wilcok, *Ilmu Jiwa berjumpa Tasawuf: Sebuah Upaya Spiritualisasi Psikologi* terj. Harimurti, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003

[364]Omar Ali Syah, *Sufi as Therapy*, terj Ade Alimah, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2004

[365]Solihin, *Terapi Sufistik: Penyembuhan Penyakit Kejiwaan Perspektif Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2004

[366]Robert Franger. *Heart, Self and Soul: The Sufi Psychology og Grows, Balances and Harmony*, terj. Hasmiyah Rauf, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005

[367]Usman Najati, *Terapi Qur;an dalam Penyembuhan Gangguan Jiwa*, terj. Zaka al Farisi, Bandung: Pustaka Setia, 2005

[368]M. Sholeh dan Imam Musbikhin, *Agama sebagai Terapi: Telaah Menuju ilmu Kedokteran Holistik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, lihat pula Moh. Sholeh, *Bertobat Sambil Berobat: Rahasia Ibadah untuk Mencegah dan Menyembuhkan Berbagai Penyakit* (Bandung: Hikmah, 2008

dibicarakan[369] yang dipelopori oleh Uchol Kim dan Jhon Berry. Kajian *indigenous psychology* ini merupakan kritik terhadap epistemologi psikologi modern. Terdapat empat pemahaman dasar sebagai kritik. Pertama, kajian psikologi tidak boleh dipaksakan dari luar tetapi dimunculkan dari tradisi dan budaya setempat. Kedua, psikologi yang sesungguhnya bukan hasil riset eksperimental yang umum dilakukan tetapi murni tingkah laku keseharian. Ketiga, tingkah laku yang menjadi objek kajian psikologi, tidak dipahami dan diinterpretasi dalam tinjauan teori yang di impor tetapi murni dalam konteks lokalitas. Keempat, *indigenous*[370] *psychology* adalah cerminan lokalitas yang orisinal.

Secara konseptual, *indigenous psychology* oleh pengusungnya merupakan gugatan atas kemapanan psikologi Barat dari aspek universalitas, validitas dan aplikabilitas[371] yang dipicu karena kesulitan para psikolog non-Barat khususnya Asia dalam mengimplementasikan teori-teori psikologi Barat. Apa yang dilakukan oleh psikologi non-Barat ini, meminjam istilah Erich Fromm[372] terjebak pada "hasrat *masokistis*" (pasrah) pada teori tanpa refleksi kritis serta "hasrat *sadistis*" (dominasi) atas parameter kebenaran yang dipaksakan yang berakibat pada kertertundukan wacana, prosedur, dan

---

[369]Uichol Kim and Berry, J.W. *Indigenous psychologies: Experience and Research in Cultural Context*. Newbury Park, CA: Sage Publication, 1993. Kim membedakan *indigenous psychologies* dengan *cross cultural psychology*. *Indigenous psychologies* mencakup *indigenization from within* sedangkan *cross cultural psychology* mencakup *indigenization from without* yang masih menghadirkan teori-teori Barat untu melihat realitas psikologis masyarakat non-Barat sehingga diperlukan modifikasi instrument. Lihat juga Abdallah Rothman and Adrian Coyle, "Conceptualizing an Islamic Psychotherapy: A Grounded Theory Study", *Spirituality in Clinical Practice* Tahun 2020

[370]Kata *indegenous* dalam Oxford Adcanced Learners Dictionary berasal dari kata *In-di-gent* yang memiliki arti langka, sangat sedikit dan asli dari daerah tertentu. Kata ini juga dimaknai sebagai asli-pribumi dari masyarakat setempat dalam batasan geografis tertentu Lihat Jony Muhanndis, "Religiusitas Jamuro Surakarta dalam Perspektif Psikologi Inigenous", dalam *Prosiding* Konferensi Nasional Ke- 4 Asosiasi Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Muhammadiyah (APPPTM), p. 32, dalam perspektif psikologi perkembangan istilah *indigenous* dipadankan dengan istilah "unik", lihat Artur S. Robert Emily Rober, *The Penguin Dictionari of Psychology*. Terj. Kamus Psikologi, Yudi Santosa, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), p. 464

[371]Uichol Kim, Indigenous, "Cultural, and Cross Cultural Psychology: A Theoretical, Conceptual, and Epistimological Analysis". *Asian Journal of Sosial Psychology* Volume 3, Issue 3 December 2000, Pages 265-287

[372]Erich Fromm. *Cinta, Seksualitas, Matriarki: Kajian Komprehensif tentang Gender*, terj. Pipiet Maizier Yogyakarta: Jalasutra, 2011.

mekanisme yang absolut[373]. Dalam konteks Indonesia, menurut Abdul Malik Gismar[374], relasi psikologi yang dikembangkan terhadap teori-teori psikologi Barat, seperti pinggiran-pusat, yang hanya sebagai pengguna secara total.

Teori psikologi Barat yang dibangun atas budaya dan responsden dari kelompok ekonomi kelas menengah dianggap tidak serta merta sesuai untuk diimplementasikan pada masyarakat non-Barat[375]. Corak psikologi Barat yang positivistik, hanya mengakui valid tidaknya suatu pengetahuan-kebenaran baru dilihat dari valid tidaknya metode berbasis data yang digunakan dengan mengusung pola rasional-empiris[376].

Teori psikologi Barat yang positivistik inilah yang dalam beberapa dekade terakhir telah menjadi kiblat dan rujukan utama dan otoritatif serta paling absah bagi semua teori psikologi di dunia ini, dengan belum menganggap-menyadari adanya entitas psikologi berbasis masyarakat dan lokalitas. Sikap inilah yang banyak digugat. Kritik epistemologis terhadap psikologi Barat salah satunya datang dari Mary Walkins dan Helene Shulman[377] yang menilai Barat terlalu "individual-hedonisme" dan berasumsi

---

[373]Michael Foucault, *Power/Knoledge: Wacana Kuasa Pengetahuan*, terj. Yudi Santoso, Yogyakarta: Bentang Budaya, Tahun 2017, p. 31.

[374]Abdul Malik Gismar, "Menjadi Psikologi yang Relevan", *Buletin Psikologi Indonesia* V1.1 Juli 2009, p. 8-14, lihat juga dalam Yosef Dedy Pradipta dan Yusuf Ratu Agung, *Psikologi Indigenos: Telaah Relasi Manusia dalam Konteks Budaya,* Malang: Edulitera Tahun 2021.

[375]Lukman Nul Hakim, "Concept Review: Indegenous Phychology Approach", *Aspirasi* Vol. 5 No. 2, Tahun 2014, p. 165. Ada contoh menarik yang diungkapkannya. Dia memberikan dua pernyataan, yang pertama "Saya percaya sama dia karena orangnya berintegritas", pernyataan yang kedua "saya percaya sama dia, karena saya tau persis keluarganya". Menurutnya pernyataan pertama adalah tipologi budaya Barat dengan karakteristik individualis yang menjunjung tinggi kompetensi individual, sedangkan pernyataan kedua adalah tipologi non-Barat yang memandang penting peran penting kolektivitas dan kekeluargaan. Konsep "percaya" pada pernyataan pertama tidak bisa digunakan untuk melihat konsep "percaya" pada pernyataan kedua karena perbedaan budaya dan lokalitas. Akibatnya "ilmu-positivistik-Barat" akan gagal dalam melakukan analisa dan prediksi

[376]Mikhael Dua, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Maumere: Ledalero, 2007, p. 31. Di sisi lain yang membuat sains modern layak dipercaya dan menjadi satu-satunya kebenaran, menurut McIntyre, tidak hanya berbasis logis dan empiris melainkan adalah sikap "sikap ilmiah" (*scientific attitude*), lihat Lee McIntyre, *The Scientific Attitude: Defending Science from Denial, Fraud, and Pseudoscience,* Cambridge: MIT Press, 2019, p. 52. Sikap ilmiah ini dimaknai sebagai komitmen terhadap bukti empiris dan mau merubah teori apabila ditemukan bukti ilmiah baru yang mampu meruntuhkan teori lama. Sikap ilmiah inilah yang membedakan eksistensi sains dan non-sains maupun pseudosains, lihat dalam Taufiqurrahman, *Mengapa Sains Layak Dipercaya: Esai-Esai tentang Filsafat dan Sains*, Yogyakarta: Antinomi, 2021, p. 8

[377]Mary Walkins and Helene Shulman, *Toward Psychologies of Liberation*, Palgrave Macmillan Tahun 2008

bahwa individu itu otonom dengan tujuan utama adalah meraih kebahagiaan dan kepuasan dalam hidup dan "ahistoris-universialis" yang beranggapan bahwa hakikat kepribadian adalah sama di setiap tempat dan zaman, serta "ilmiah-positivis".

Uchol Kim dkk.[378] merumuskan sepuluh tawaran terkait *indigenous psychology*. Pertama, kajian difokuskan pada tema psikologi tertentu untuk kemudian dilihat aspek keselarasan teori dengan realitas budaya berbasis lokalitas. Kedua, fokus kajian bukan pada studi masyarakat lokal perspektif masyarakat luar, tetapi fokus pada bagaimana masyarakat lokal memahami diri dalam perspektif or*isin*alnya. Ketiga, perspektif ini ilmiah karena merumuskan-menemukan metode dari fenomena lokal untuk kemudian dikaji secara komprehensif. Keempat, data yang diambil harus perspektif masyarakat lokal, baru pada aspek Analisa dilakukan komparasi perspektif luar dan unsur dalam. Kelima, memiliki perspektif yang berbeda dengan psikologi naifnya Fritz Heider[379]. Keenam, konsep-konsep *Indigenous* sangat kaya dimasyarakat sebagai kearifan lokal seperti Philotimo (Yunani), Anasakti (India), Amae (Jepang), dan Kapwa (Filipina), Ketujuh, kajian berbasis lokal ini harus d*isin*ergikan dengan nilai-nilai agama, filsafat dan adat budaya masyarakat setempat untuk memperkaya perspektif psikologis. Kedelapan, secara konsep *indigenous psychology* adalah bagian dari ilmu budaya. Kesembilan, fokus analisisnya tentang humanitas secara luas dan kesepuluh: tidak mengacuhkan teori tetapi melakukan modifikasi teori dalam konteks budaya lokal.

---

[378] Kim, Uichol., Yang, K. S., & Hwang, K. K. (Eds.)., *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context*. Springer Science & Business Media, 2006

[379]Secara garis besar teori psikologi naif yang dicetuskan Haider tahun 1958 beranggapan bahwa pikiran berpengaruh pada perilaku manusia. Sebagai contoh orang yang beranggapan bahwa gangguan jiwa itu diturunkan maka saat menikah orang tersebut akan meneliti silsilah calon pasangannya secara turun temurun terkait warisan *gemblung* dari nenek moyangnya lihat Fritz Heider, *The Naive Analysis of Action*. New York: Wiley, 1958

Dalam perspektif Islam, gugatan juga dilakukan oleh Jalaludin Rahmat[380] dan Malik Badri[381] yang berpendapat bahwa psikologi modern khususnya aliran psikolanalisa yang dikembangkan Sigmund Freud dan behaviorisme oleh E.L Thorndike John B. Watson, BF. Skineer, C.L. Hull, dan Bandura dominan dikembangkan atas dasar sains modern yang natural-positivistik, relativisme-hedonisme dan mono budaya serta menafikan spiritualitas-supranatural, sehingga psikologi arus utama telah kehilangan jiwa dan gagal memenuhi kebutuhan holistik sehingga perlu dimunculkan perspektif psikologis-paradigma terapi baru dalam bidang psikoterapi dan konseling Islam yang non-eurosentris[382].

Kritik terhadap eksistensi Psikologi Barat juga dilakukan oleh Stanly Heath[383] dengan dua hal dasar. Pertama, psikologi Barat adalah sains yang dibangun dari beragam hasil riset yang nyata dan benar dari beragam hasil uji laboratorium. Nyata dan ilmiah inilah yang mereka sebut sebagai dasar keilmiahan yang menyingkirkan beragam nilai dan entitas tak terindra. Karena nyata dan benar inilah maka mereka berasumsi bahwa beragam teori yang dihasilkan dapat bersifat universal. Klaim ini lemah karena mengaburkan entitas ilmiah dan empiris. Menurut Heart, apabila tujuan utama psikologi adalah menemukan kebenaran maka jangan terjebak pada empirisme melainkan juga harus logis, dan tidak semata mempercayai hasil kerja laboratorium yang berbasis data bersifat lokal melainkan juga hasil pengalaman yang selama ini dinafikan. Kedua, Psikologi modern dikembangkan atas dasar praduga sains yang terbatas pada dominasi kajian alam benda dan mekanis yang didukung data-data kuantitatif. Seribu data mempersepsikan A adalah A tidak menafikan data ke seribu satu

---

[380]Jalaludin Rahmad, *Psikologi Agama: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Mizan, Tahun 2003, p. 108.

[381]Malik Badri, *Dilema Psikolog Muslim*, terj. Siti Zaenab, Jakarta: Pustaka Firdaus, Tahun 1996, p. 4.

[382]Goolam Hussein Rassool, “Re-Examining the Anatomy of Islamic Psychotherapy and Counselling: Envisioned and Enacted Practices”, *Islamic Guidance and Counseling Journal* Vol. 4, No. 2 Tahun 2021, p. 132-144

[383]Stanley Heart, *Psikologi yang Sebenarnya,* Yogyakarta: Penerbit Andi, Tahun 1997.

mempersepsikan A adalah B. Di sinilah letak kelemahan selain mempersepsikan manusia sebagai objek dasarnya hanya sebatas tubuh dan penafian aspek rohani.

Gugatan Kim dan Berry senada dengan temuan hasil-hasil riset Virgilio Enriques di Filipina, Bame Nsameang di Kamerun, Jhon Adair di Kanada, Cung Fang Yang di Hongkong, Ramesh Misra di India, Susumu Yamaguchi di Jepang, Rolando Diaz Loving di Meksiko, Michael Durojaiye dari Nigeria, Pawel Boski di Polandia, Kwang-Kuo Hwang di Taiwan; Cigdem Kagitcibasi di Turki, José Miguel Salazar di Venezuela dan masih banyak lainnya. Masing-masing dari tokoh ini mempresentasikan temuan dan hasil risetnya dalam *International and Cultural Psychology* yang diselenggarakan oleh Universitas Hawai Tahun 2006[384].

Banyaknya gugatan atas kemapanan psikologi Barat ini diprediksi akan menjadikan *indigenous psychology* menjadi pendekatan baru dan paradigma keenam dalam ilmu psikologi setelah paradigma berbasis biologis, behavioristik, kognitif, psikodinamika dan humanistik. Hal ini terjadi karena paradigma tersebut memiliki landasan keilmuwan yang kuat bahkan *American Psychological Association (APA)* telah menaMbahkan divisi baru yaitu *indigenous psychology devision* dalam strukturnya.[385]

indigenous psychology didasarkan atas asumsi dasar bahwa kemunculan psikologi Barat tidaklah bebas budaya. Unsur budaya ini masuk melalui nilai-nilai dan praanggapan penyusun dan penemu konsep yang dalam prosesnya juga bekerja tidak pada ruang hampa melainkan dalam kultur yang melingkupi dan membentuknya. Oleh karenanya, saat psikologi Barat yang tidak bebas budaya tersebut dianggap bersifat universal dan absolut maka akan muncul irelevansi, ketidakpantasan dan ketidakcocokan

---

[384]Semua hasil riset di atas dapat dilihat dalam Uichol Kim, Kuo-Shu Yang and Kwang Kuo Hwang (ed), *Indegenous and Cultural Psichology: Understanding People in Context*, New York: Springger, 2006.

[385]Lukman Nul Hakim, “Concept Review: Indegenous Phychology Approach… p. 169-171, untuk sebagai pendekatan baru lihat Olwen Bedford and Kuang-Hui Yeh, “The History and the Future of the Psychology of Filial Piety: Chinese Norms to Contextualized Personality Construct”, *Cultural Psychology* Vol. 10 article 100 tahun 2019, p. 1-11

untuk memahami realitas yang non-Barat. Oleh karenanya, apa yang dilakukan oleh *indigenous psychology* secara substantif merupakan proses falsifikasi teori psikologi Barat dari kelemahan untuk membangun teori psikologi yang lebih solutif[386]

Ide sejenis *indigenous psychology* terdeteksi di Indonesia melalui artikel Sarlito Wirawan Sarwono[387] pada tahun 1996, yang menganggap teori-teori yang sudah mapan di Barat tidak serta merta dapat diimplementasikan di Indonesia dikarenakan perbedaan etnik dan kondisi masyarakat desa-kota. Hal ini karena budaya sangat otoritatif dalam membentuk pribadi dan cara pandang seseorang, bahkan menurutnya budaya dengan lokalitasnya, terkait erat dengan gangguan jiwa, yang dia istilahkan sebagai "*culture bound disorder*". Ini bisa dilihat, beberapa kategorisasi gangguan jiwa oleh budaya-masyarakat tertentu tidak dianggap oleh budaya-masyarakat yang lain[388]. Ilustrasi menarik terkait pentingnya *indigenous psychology* diberikan oleh Cristin Wibowo dengan "sendawa", yang oleh masyarakat-budaya tertentu dianggap tidak normal atau minimal "saru" tetapi oleh budaya-masyarakat yang lain tidak. Sehingga, normal tidaknya perilaku seseorang tidak bisa lepas dari budaya-lokalitas pembentuknya[389].

Ide *Indigenous Psychology* ini dipertegas oleh Darmanto Djatman yang dalam pidato pengukuhan guru besar Psikologi Universitas Diponegoro, menulis *"Ilmu Jiwa Kaum Pribumi"*[390] yang mempromosikan ide Ki Ageng

---

[386]Kebutuhan terhadap *indigenous psychologies* tidak hanya didasarkan atas keterbatasan dan hambatan kultural tetapi juga kesadaran kutural masyarakat non-Barat akan diri, sosial budaya dan sejarah lokalitasnya, lihat Casmini, *Kepribadian Sehat Ala Orang Jawa,* Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta, Tahun 2020, p. vi, lihat pula Alvin Fadilla Helmi dan Aftina Nurul Husna, "Pengembangan Keilmuan Psikologi Sosial di Indonesia" dalam Cecilia Larasati (ed.), *Psikologi Untuk Indonesia: Isu-Isu Terkini Relasi Sosial sampai Interorganisasi,* Yogyakarta: UGM Press, Tahun 2020, p. 4-6.

[387]Sarlito Wirawan Sarwono, "Psychology in Indonesia", *World Psychologi* Vol 2. No. 2 Tahun 1996 , p. 177-196.

[388]Sinobu Kitayama and Dove Cohen, *Handbook of Cultural Psychology,* New York: The Guilford Press, Tahun 2017.

[389]Cristin Wibowo, "Kepribadian Ambang dan Budaya Jawa: Sebuah Kajian Pustaka", dalam Muchammad Widjanarko (ed), *Membumikan Psikologi: Implementasi di Masyarakat*, Semarang: Unika, 2020, p. 30.

[390]Darmanto Djatman menawarkan "lokal genius Jawa" dalam Kawruh Jiwanya Ki Ageng Suryomentaram dengan konsep "*sabutuhe, saperlune, sacukupe, sapenake, samesthine lan sabenere*

Suryomentaram sebagai ikon Psikologi Jawa dengan beberapa konsep dasar tentang *kawruh jiwa, wasis lantip waskito, kawruh bejo, ngudari reribet* dan *mulur mungkret*[391].

Salah satu contoh tentang implementasi *indigenous psychology* adalah saat memahami konsep kebahagiaan orang Jawa, tidak bisa dikaji dalam teori kebahagiaan Barat dengan mengambil Seligman dan Myers misalnya, karena keduanya memiliki konsep serta paradigma yang berbeda. Dari sisi pengetahuan Jawa, kebahagiaan menurut Suryomentaram menganut konsep *mulur mungkret*[392]. Kebahagiaan muncul karena ada "*karep*" yang didasarkan atas "*semat*", "*drajat lan kramat*". "*Karep"* yang tercapai akan menghadirkan "*rasa bungah*" dan "*karep*" yang tidak tercapai akan mendatangkan "*rasa susah*". Oleh karenanya, orang itu harus wawas diri terhadap "*karep*" dan juga harus "*tatag*". Konsep ini tentu tidak bisa dianalisis berdasarkan Teori Seligman[393] yang menganggap faktor yang mendatangkan kebahagiaan adalah uang, status perkawinan, kesehatan, optimis-realistis-religius atau konsep bahagianya Myers[394] yang mengatakan orang bahagia itu apabila mampu menghargai diri sendiri, optimis-realistis-terbuka dan mampu

---

yang saat itu dianggap pralogis dan prarasional. Menurut Djatman, keasyikan mengimpor positivisme Barat menjadikan psikologi hanya tercukupkan pada yang gteramati dan terukur padahal masyarakat Jawa lebih mendasarkan pada wangsit dan intuisi. Oleh karenanya mempelajarai psikologi orang Jawa haruslah memakai psikologi Jawa yang sudah dimulai 1956 ketika Soemantri Hardjoprakoso menulis disertasi yang bersumber dari Kitab Sasongko Jati Pangestu. Darmanto Jatman, *Ilmu Jiwa Kaum Pribumi*, Pengukuhan Gubes Psikologi Undip Tahun 2008, lihat pula dalam Darmanto Jatman, *Psikologi Jawa Jangkep*, Semarang: Limpad, 2004 dan Darmanto Jatman, *Psikologi Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2007.

[391]Konsep dasar inilah yang akhir-akhir ini banyak dikaji, seperti Abdul Kholik dan Fathul Himam, "Konsep Psikoterapi Kawuh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram", *Gadjah Mada Journal of Psychologi* Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, p. 120-134, lihat juga Achmad Charris Zubair, "Wasis Lantip Waskito: Tataran Etika Epistemik Jawa: Reintepretasi dan Relevansi Gagasan Ki Ageng Suryomentaram", *Madinah: Jurnal Studi Islam* Vol. 4 No. 1 Tahun 2017, p. 191-224, Abd Muid dkk., "Tasawuf Qur'ani Jawi Ki Ageng Suryomentaram: Studi Kawruh Jiwa", *Mumtaz* Vol. 2 No. 2 Tahun 2018, p. 177-218, A Pratisto Trinarso, "Ilmu Kawruh Bejo Ki Ageng Suryomentaram", *Jurnal Wima* Vol. 7 No. 1 Tahun 2018.

[392]Suryomentaram. *Kawruh Jiwa Wejangan Ki Ageng Suryomentaram*. Jilid 3. Jakarta: CV. Hajimasagung, 1989, lihat juga Riyan Sugiarto, *Psikologi Raos; Saintifikasi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram.* Yogyakarta: Pustaka Iffada, 2015, lihat juga Alimul Muniroh, "Kebahagiaan dalam Perspektif Kajian Psikologi Raos, *Madinah: Jurnal Studi Islam* Vol. 4 No. 1 Tahun 2017, p. 1-9.

[393]Martin EP. Seligman, *Authentic Happiness: Using The New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, terj. Eva Yulia Nukman. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2005.

[394]David G. Myers, *Exploring Sosial Psychology.. New York: Mcgraw-Hill College*, 1994.

mengendalikan diri. Contoh ini mempertegas bahwa budaya tidak hanya memengaruhi perilaku tetapi juga perspektif dan paradigma seseorang.

Contoh lain dapat dirujuk dalam disertasi Imam Sunarno di Universitas Airlangga Tahun 2021 yang meneliti konsep sehat dalam budaya Jawa di masyarakat Kabupaten Blitar. Hasilnya, hanya 20% masyarakat yang memahami konsep sehat sesuai konsep WHO-Kementerian Kesehatan RI yang terdiri dari sehat jasmani, rohani, sosial, tidak cacat dan tidak lemah. Selebihnya 80% mengkonsepkan sehat sesuai pemahamannya sendiri yang terbingkai dalam kultur lokalnya. Mereka yang 80% ini mendefinisikan sehat sebagai *waras ragane, waras rohanine, waras sosiale, waras spirituale, kecukupan kebutuhane, lancer penggawehane, padang pikire dan enak lan kepenak rasane* yang kesemuanya bersumber dari pikiran dan hati yang *semeleh* yang *heneng, hening, henang*[395].

Upaya kontrit untuk membawa *indigenous psychology* ke Indonesia ditandai dengan didirikannya *Center of Indigenous and Cultural Psychology* (CICP) di UGM tahun 2010, tetapi masih kuatnya pengaruh positivisme mengakibatkan lembaga ini kurang maksimal, dan baru Tahun 2017 berusaha menegaskan eksistensi dengan menerbitkan buku yang intinya mempertegas konsep *indigenous psychology* sebagai perspektif untuk memahami manusia dalam konteksnya. Ada kutipan analogi yang menarik dalam buku ini dari Ki Hajar Dewantara:

> Pohon kelapa dapat tumbuh di mana-mana, di tanah datar, di pegunungan, di tepi laut atau tempat lain. Di mana-mana tumbuhnya, ia adalah pohon kelapa tidak akan berganti sifatnya itu. Akan tetapi, pohon kepala di pegunungan berbentuk kecil dan tidak berbuah, pohon kelapa di tanah datar pohonnya menjadi rada besar dan berbuah, tetapi di pantai, pohon kelapa itu tumbuh dengan suburnya. Dari sini dapat dipahami segala keadaan yang mengelilingi pohon kelapa sangat mempengaruhi seluruh hidup tumbuhnya[396].

---

[395]Imam Sunarno, Konsep Sehat Menurut Perspektif Budaya Jawa: Studi Perilaku Masyarakat Jawa dalam Menjaga dan Meningkatkan Kesehatan di Kabupaten Blitar Jawa Timur", *Disertasi* FKM Universitas Airlangga Surabaya Tahun 2012

[396]Faturochman dkk. (ed), *Memahami dan Mengembangkan Indigenous psychologies,* Yogyakarta Pustaka Pelajar, 2017.

Dari analogi ini dapat dimengerti dan semakin mempertegas bahwa masyarakat pegunungan tidak dapat memperlakukan pohon kelapa sebagaimana masyarakat pantai memperlakukannya, karena lokalitas budaya itu khas dan memiliki epistemologi lokalnya yang mandiri.

Dalam perkembangannya, untuk mengindonesiakan dan lebih memahamkan konsep *indigenous psychology* beberapa istilah ditawarkan seperti *psikologi jawa*[397] oleh Darmanto Jatman, *psikologi ulayat*[398] oleh Sarlito Wirawan Sarwono dan *psikologi nusantara* oleh Prawitasari[399]. Dilihat dari sisi ini, ide *indigenous psychology* periode awal dikembangkan dalam lingkup akademik UI dengan Sarlito Wirawan Sarwono, Undip dengan Darmanto Jatman dan UGM dengan Johanna E. Prawitasari, atau bisa kita sebut sebagai mazhab UI, Mazhab Undip dan Mazhab UGM. Di Kampus UGM inilah pada tahun 2013, ide *indigenous psychology* dijadikan tema pidato pengukuhan guru besar oleh Kwartarani Wahyu Kurniati dengan judul "*Indigenous Psychology:* Saatnya Menentukan Mainstream Keilmuwan dari Tanah Air". Ide tersebut terus berkembang melalui Asosiasi Psikologi *Indigenous* dan Kultural (APIK) dan mulai dikembangkan dalam ranah keilmuwan konseling yang dikenal dengan *indigenous* konseling[400] bahkan

---

[397]Ide psikologi jawa sudah dipublikasikan pada 1997, jauh sebelum gagasan Ilmu Jiwa Kaum Pribumi yang baru tahun 2008, lihat Darmanto Jatman, *Psikologi Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1997.

[398]Sarlito Wirawan Sarwono, Psikologi Ulayat, *Jurnal Psikologi* Ulayat Edisi 1 Desember 2012, menurut Sarlito Psikologi Ulayat adalah cabang ilmu psikologi yang mempelajari perilaku komunitas tertentu berdasarkan konsep yang lahir dan berkembang dalam kelompok tersebut diteruskan turun temurun secara *getok tular*, tidak diimpor dari teori luar. Pemilihan diksi *ulaya*t meminjam dari keilmuan hukum adat yang secara konseptual adalah "memiliki hubungan secara lahiriah dan batiniah, turun temurun dan tidak terputus antara masyarakat dan wilayah.

[399]Johanna E. Prawitasari, "Psikologi Nusantara: Kesanakah Kita Menurju", *Buletin Psikologi*, Volume 14 Nomor 1, Juni 2006.

[400]Lihat dalam Uswatun Marhamah dkk., Indigenous Konseling: Studi Pemikiran Kearifan Lokal Ki Ageng Suryomentaram dalam Kawruh Jiwa", *Jurnal Bimbingan Konseling* Vol. 4 No. 2 Tahun 2015, Itsar Bolo Rangka, "Konseling Indigenous: Rekonstruksi Konseling di Tengah Keragaman Budaya", Proceeding Seminar BK, Padang 19-20 Maret 2016. Pada 27 Agustus 2016, Universitas Negeri Malang juga menyelenggarakan Seminar Nasional Psikologi Indigenous Indonesia, data lain bisa dirujuk dalam Budi Sarwono, "Menggugah Semangat Indegenous dalam Praksis Konseling di Indonesia", Proceeding Seminar Nasional BK, Universitas PGRI Madiun Tahun 2018, Hasan Mahmud, "Indigenous Konseling Gusjigang dalam Pemikiran Kearifan Lokal Sunan Kudus", *Konseling Edukasi*, Vol. 2 No. 1 Januari-Juni 2018.

sudah mulai terumuskan terkait teknis riset dengan pendekatan studi *Indigenous* ini[401].

Kajian *Indigenous* juga mulai menginvasi ke ranah filsafat dengan tawaran konsep “filsafat nusantara” atau ada yang mengusulkan istilah “nalar nusantara” yaitu merumuskan kenusantaraan dengan nalarnya sendiri. Filsafat nalar nusantara didasarkan atas kesadaran bahwa semua teori-teori yang sudah mapan seperti Levi-Strauss, Michael Foucault, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu tidak serta merta dapat digunakan dalam melihat ke-Indonesiaan karena pemikiran tokoh-tokoh tersebut sangat kental nuansa Amerika, Perancis, Jerman yang mengabaikan rasa *inside* manusia Indonesia seperti kerelaan, kejujuran, pengabdian, cinta, dan ikhlas, melainkan dominan sikap kecurigaan, pemuasan hasrat, penonjolan diri[402].

Selain filsafat, kajian *indigenous* juga mulai masuk ke dalam kajian-kajian ilmu-ilmu sosial[403] yang mulai menyadari bahwa telah terjadi ketergantungan[404], pemaksaan atau keterpaksaan untuk menggunakan teori-teori sosial Barat dalam analisis riset sosial di Indonesia yang telah berlangsung lama dan memunculkan bias pikir-analisis serta hasil yang kurang kontributif[405]. Sehingga, melalui kesadaran ini para peneliti sosial di Indonesia diharapkan tidak memaksakan diri lagi dalam menggunakan teori sosial Barat dan beralih untuk menggali, mengenali, dan merumuskan teori sosial berbasis keindonesiaan yang khas dan beragam yang ujungnya adalah

---

[401]Alimatus Sahrah, *Studi Indigenous dengan Metode Kualitatif*, Yogyakarta: Gramasurya, 2020.

[402] Hudjolly (ed), *Nalar dan Tradisi*, Yogyakarta: Re-Kreasi, Tahun 2010.

[403]Danu Eko Agustinova (ed.), *Meneguhkan Ilmu-ilmu Sosial Keindonesiaan*. Yogyakarta: FIS UNY, Tahun 2017.

[404]Setidaknya ada enam wilayah ketergantungan yaitu akademik, dana, metodologi, publikasi, teori, dan perspektif-topik dan isu-iku riset, lihat Syed Parid Al Attas, *Diskursis Alternatif Ilmu-Ilmu Sosial: Tanggapan atas Eurocentrisme,* Jakarta: Mizan, Tahun 2010.

[405]Oleh Dawam Rahardjo ketergantungan terhadap ilmu sosial Barat ini disebut sebagai “kemiskinan pemikiran” atau “*syndrome captiva mind*” yaitu kondisi mental yang merasa tidak berdaya, terbelenggu dan merasa-yakin tindak mungkin mampu memunculkan ide-ide, teori, konsep yang melampaui Barat, lihat M. Dawam Rahardja, “Kemiskinan Pemikiran dalam Kajia Islam di Indonesia”, pengantar dalam Syarifuddin Jurdi, *Sosiologi Profetik: Pandangan Islam untuk Studi Sosial Kemanusiaan,* Yogyakarta: Gramasurya Tahun 2017.

beragam temuan konsep-teori dan pengembangan metodologi yang mampu menjadi rujukan dalam studi-studi sosial di Indonesia[406].

Keanekaragaman suku budaya adat istiadat dan agama di Indonesia merupakan ladang garapan ilmu sosial Indonesia yang membutuhkan penjelasan dan perspektifnya sendiri. Ironisnya bidang garap ini telah di "curi" oleh Geerts, Martin Van Bruinesen, Andree Feilar saat kita masih bangga dan terkooptasi dengan teori-teori sosial Barat.

Kegelisahan tentang eksistensi keilmuwan Jawa berparadigma *indigenous* juga dimunculkan oleh PUI Javanologi UNS yang sejak 17 Desember 2020 secara intensif menggelar serangkaian diskusi dengan menghadirkan pakar kajian Jawa lintas ilmu yang ujungnya adalah rekomendasi terkait pentingnya merumuskan *metodologi jawa* guna mengkonstruk epistemologi Jawa dengan multilevel interdisipliner paradigma (MIP)[407]. Pentingnya MIP dikarenakan ketidakberdayaan riset yang hanya mengandalkan satu metodologi untuk menjelaskan manusia dalam beragam dimensi biologis, psikologis, sosial, budaya, spiritual yang menyatu. Ide pentingnya *metodologi jawa* ini didasarkan atas tiga hal penting,

Pertama, kajian tentang Jawa oleh Barat dengan keunggulan metodologi dan beragamnya paradigma serta pendekatan yang menjunjung tinggi nalar ilmiah, tidak dipungkiri telah menghadirkan beragam karya

---

[406]Kesadaran ini sebenarnya sudah lama diungkap oleh Taufiq Abdullah dalam tulisannya berjudul "Ilmu Sosial dan Realitas Indonesia", Majalah Prisma No. 9 Tahun 1984 p. 58-59 yang secara garis besar mengkritisi bahwa teori-teori ilmu sosial yang ada di Indonesia, dihasilkan dari kegelisahan ilmuwan Barat karena transisi dari masyarakat agraris ke masyarakat kapitalis industry, dari suasana bathin yang primordial-akrab ke impersonal-individualistik dan keyakinan masyarakat Barat bahwa kemampuan akal adalah segalanya. Atas dasar inilah mulai tahun 1970-an muncul *hasrat indigenization* di Asia Tenggara. Proses *indigenization* ilmu-ilmu sosial di Filipina menghasilkan dua kesadaran yaitu pertama, perlunya membangun teori dan metodologi yang mampu memahami realitas kemasyarakatan yang original dan solutif terhadap problem-problem sosial yang muncul dari interaksi lokalitas, kedua, menyusun metodologi ilmu soaial khas Filipina. Yang pertama fokus pada teoritisasi dan yang kedua fokus pada metodologi, lihat dalam Cynthia Banzon Bautista, "Filipina: refleksi tentang Perkembangan Ilmu Sosial", dalam Nico Schule and Leontine Visser, *Ilmu Sosial di Asia Tenggara: dari Partikularisme ke Universalisme,* Jakarta: LP3ES, Tahun 1997, p. 137, Lihat pula dalam Hari Santoso dan Listiyono Santoso, *Filsafat ilmu Sosial: Ikhtiar Awal Pribumisasi Ilmu-Ilmu Sosial,* Yogyakarta: Gama Meduia, Tahun 2003, p. 54.

[407]Sahid Teguh Widodo (ed), *Mengagas Metodologi Jawa: Wacana Identitas dan Paradigma*, Surakarta: LPPM UNS, Tahun 2021

monumental tetapi *kurang nggepok roso*. Hal ini dikarenakan Jawa membedakan *ilmu* dan *ngelmu*. *Ilmu* adalah hasil mengetahui atas dasar rasio empiris, sedangkan *ngelmu* berbasis *roso* tidak semata rasional empiris. Pemahaman dan kepekaan terhadap *roso* ini penting dikarenakan orang Jawa itu *kedunge roso*. *Ngelmu* yang merupakan *jarwodosok* dari *angele yen urung ketemu* karena harus prihatin dan melakukan serangkaian *mendhem howo* (meminimalisir nafsu), tetapi juga dimaknai sebagai *angele yen wis ketemu* karena harus mengimplementasikannya dalam berperilaku untuk mencapai derajat *kasampurnaning urip* menuju *kesejatian*. *Ngelmu* tidak semata kemampuan berteori dan berlogika melainkan juga keluhuran budi. Kurang hadirnya *roso* dalam beragam hasil riset Barat tentang Jawa karena hanya menempatkan Jawa sebatas objek-subjek, yang diperparah dengan ketidaksesuaian metodologis berbasis perbedaan budaya dalam memahami karakteristik Jawa.

Kedua, terkait keabsahan data. Dalam riset-riset Barat, metode dalam pencarian data dianggap sesuatu yang paling krusial yang menentukan benar tidaknya hasil sehingga diperlukan uji validitas-reliabilitas, triangulasi dan nalar induktif-deduktif. Ini beda dengan Jawa, yang membiarkan data apa adanya, hidup lepas dan otonom. Data dalam Jawa bisa dalam bentuk *pralambang, sanepan pasemon,* dan *sasmito* yang tidak membutuhkan uji keabsahan data melainkan *ilmu titen* yang dibangun atas empat fondasi utama yaitu melihat, mengingat, cermat, dan mempolakan[408].

---

[408]*Ilmu titen*, bagi masyarakat Jawa digunakan untuk mendeteksi suatu kejadian yang konstan, terjadi terus-menerus, dan berkaitan dengan kejadian lain yang sama atau serupa, lihat Bayu Tanoyo, "Efektivitas Kepemimpinan Lokal Dalam Optimalisasi Titen dan Kentongan Sebagai Upaya Mitigasi Bencana Gunung Slamet Di Desa Kemutug Lor Kabupaten Banyumas", *Proceeding* The 6th Annual Scientific Meeting on Disaster Research 2019, p. 294. Dengan titen masyarakat Jawa mampu mengamati secara cermat perilaku alam yang tidak normal berdasarkan tanda-tanda di masa lalu untuk pedoman berperilaku dan bersikap serta Tindakan antisipatif, seperti kemunculan lintang kemukus untuk tanda datangnya *pagebluk* lihat Siti Rumilah dkk., "Kearifan Masyarakat Jawa dalam Menghadapi Pandemi", *Suluk* Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, p. 122. Dengan ilmu titen masyarakat Jawa mampu membangun sistem kognisi, kearifan lokal dan nasihat bijak untuk generasi mendatang, lihat Bambang Eko Susilo dan Sri Adi Widodo, "Kajian Etnomatematika Dan Jati Diri Bangsa", *Indomath* Vol 1, No. 2, Agustus 2018, pp. 121-128

Ketiga, beda paradigma. Dalam riset Barat paradigma dibangun atas dasar dialektika Socrates yang berkembang menjadi rasionalis-empiris Plato-Aristoteles, yang memunculkan aliran kritis dan post kritis dengan mengkaji hal-hal secara detail dengan ujungnya adalah "kebenaran" yang sifatnya eksploitatif dan hegemonik. Beda dengan Jawa yang memulai pencarian *ngelmu* dari hal yang kecil-kecil (*pralambang, sanepan pasemon,* dan *sasmito*) yang ujungnya tidak semata "kebenaran" melainkan kebenaran yang mengantarkan kepada *kasampurnaning lan sejatine urip*. Untuk itulah pada tahap awal, riset-riset berbasis kearifan Jawa yang masih menggunakan teori dan metodologi Barat haruslah berani untuk melakukan adaptasi dan "keberanian untuk menawar" tidak tunduk patuh dan asal ambil.

Indigenous dalam kontek penyembuhan ODGJ dalam pesantren yang mengkhususkan diri untuk wilayah ini dengan berbagai cara dan pendekatan serta nalar yang khas dengan memanfaatkan *dawuh* guru, tradisi dan unsur alam disekitar, yang dipadukan dengan *laku tirakat* dan *thoriqoh*, yang awalnya nampak aneh tetapi mampu menarik persepsi dan pilihan masyarakat untuk menjadikan pesantren menjadi tempat terapi yang diyakini mampu memberikan solusi. Perspektif semacam inilah yang lazim disebut *indigenous psychotherapy.* Dari paparan inilah, peneliti tertarik untuk meminjam konsep *indigenous psychotherapy* untuk melihat beragam tradisi penyembuhan berbasis budaya dan agama dalam terapi-terapi gangguan jiwa berbasis pesantren, yang dianggap magis dan tidak ilmiah bagi yang berparadigma positivistik dan "yang penting menyembuhkan" berbasis spiritualitas-intuitif bagi para pelaksana dan penggunanya yang berparadigma non-positivistik

2. Jiwa, Gangguan Jiwa, dan Terapi Gangguan Jiwa Perspektif *Indigenous Psychotherapy* berbasis Budaya Jawa

Dalam perspektif Jawa, jiwa disebut *sukma* yang merupakan percikan ilahi untuk itu manusia harus mampu menyelaraskan batin, pikiran, ucapan, dan perbuatan untuk bisa selalu mentransendensikan perilaku melalui

pituduh[409] (bimbingan) dan *wewaler* (nasehat)[410] untuk bisa selalu *empan papan* (mampu menempatkan diri berbasis ruang dan waktu)[411]. Sukma berperan sebagai penyimpan informasi, pengarah, dan pengendali perilaku[412].

Pada saat sukma berfungsi sebagai penyimpan informasi maka individu wajib mempelajari mana yang baik dan mana yang buruk dengan berpedoman pada *pituduh* dan *wewaler* serta berpegang teguh pada *rereh* (sabar dan mampu mengekang *karep*), *ririh* (tidak tergesa-gesa) dan *ngati-ati* untuk selalu bisa berperilaku baik serta menjauhi perilaku buruk yang terdiri dari *lonyo* (ragu-ragu), *lemer* (iri dengan hak milik orang lain), *genjah* (mengagungkan diri sendiri), *angrong pasanakan* (mengganggu keluarga orang lain), *nyumur gumuling* (tidak bisa menjaga rahasia) dan *mbuntut arit* (orang yang berperilaku baik ketika bertemu tetapi berperilaku jahat di belakang)[413]. Pada saat sukma berfungsi sebagai pengarah dan pengendali tindakan maka individu harus mampu mengendalikan diri pada kebaikan dengan cara menyucikan *batin lan tirakat*[414]

Dalam masyarakat Jawa beragam jenis gangguan jiwa dikenal dalam terminologi ODMK dengan sebutan *miring, setrip, ora genep lan sarap*,

---

[409]Asti Musman, *Belajar Bijak Ala Orang Jawa: Ajaran Kebijaksanaan dalam Serat-Serat Jawa*, Bantul: Penerbit Anak Hebat Indonesia Tahun 2021, lihat juga dalam Gunawan Sumodiningrat, *Pitutur Luhur Budaya Jawa*, Yogyakarta: Narasi, Tahun 2014

[410]Budiyono Herusatoto, *Mitologi Jawa: Pendidikan Moral dan Etika Tradisional*, Yogyakarta: Narasi, Tahun 2019, lihat juga dalam Imam Budhi Santoso, *Spiritualisme Jawa: Sejarah, Laku dan Intisari Ajaran*, Yogyakarta: Diva Press, Tahun 2021

[411]Hardiyanti Rukmana (ed), *Butir-Butir Budaya Jawa: Hanggayuh Kasampurnaning Hurip Berbudi Bawaleksana Ngudi Sejatining Becik*, Jakarta: Yayasan Purna Bakti Pertiwi, Tahun 1992, p. xi.

[412]Kajeng Susuhunan Pakubuwono IV Kasunanan Surakarta Hadiningrat, *Serat Wulangreh,* Semarang: Dahara Prize, Tahun 1991.

[413]Dalam Serat Wulangreh Bab Pucung bait 18-19 disebutkan: ceritane *ala lan becik dipun weruh nuli rasakna* (paparan baik buruk harus dipahami kemudian direnungkan), *ingkang olo kawruhono olonipun* (yang jelek ketahui letak kejelekannya), *dadine syassiro weruh olo lawan becik* (jadinya hatimu tahu buruk dan baik), *ingkang becik wiwitane siro wruha* (yang baik yang perlu kau ketahui)

[414]Pada Kinanthi Baid 1-2 disebutkan: *padha ngulangen ing kalbu* (latihlah kalbumu), *ing sasmitho amrih lantip* (supaya tajam dalam pemikiran*), aja pijer mangan nendra* (jangan hanya makan tidur), *cegah dahar lawan guling* (kurangi makan dan tidur), *lan ojo kasukan sukan* (jangan berfoya foya, *anggonanggon sawatawis* (berpakainlah yang sederhana), *olo wateke wong suko* (jelek wataknya orang yang suka berfoya-foya), *nyudo prayitno ing bathin* (mengurangi ketajaman bathun).

sedangkan untuk ODGJ disebut dengan istilah *edan, sinting, gendheng dan kenthir*[415].

Kebutuhan akan psikologi terhadap penyembuhan ODGJ memang tidak bisa dinafikan yang umumnya berasal dari teori dan paradigma keilmuwan Barat, tetapi impor teori ini tidak serta merta dapat terimplementasikan karena kultur dan paradigma yang berbeda. Perlu remodifikasi dan repersepsi berbasis budaya lokal[416]. Dalam psikologi Barat kita hanya mengenal alam sadar dan alam bahwa sadar yang dikaji secara ilmiah empiris sedangkan dalam psikologi Timur kita mengenal dunia batin berbasis pengalam transenden tidak pada kategorisasi dan penjelasan ilmiah.

Dalam psikologi Barat tugas psikolog dan psikiater mendiagnosis dan mengklasifikasi gangguan-gangguan psikologis. Sehingga, terumuskan dalam *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) yang terbit pertama kali pada Tahun 1952 dan terus mengalami perkembangan dan revisi. Di Indonesia dikenal dengan Pedoman Penggolongan Diagnostik Gangguan Jiwa (PPDGJ) yang diimplementasikan sejak 1973 yang mendeteksi 300-an jenis gangguan jiwa manusia yang puncaknya adalah *skizofrenia* yang umumnya disebabkan 2 faktor yaitu penyebab dari luar (lingkungan) dan penyebab dari dalam (badan dan batin).

Beragam terapi gangguan jiwa yang dilakukan di Indonesia secara formal, umumnya berbasis layanan medis berparadigma empiris yang berujung pada labeling status sebagai ODGJ. Beragam layanan ini yang sering kita jumpai di rumah sakit jiwa yang jumlahnya belum sebanding dengan kebutuhan dan jasa layanan yang mahal menjadi masalah akses untuk masyarakat. Layanan berbasis medis ini juga kurang menggunakan paradigma emik dalam arti proses diagnosis gangguan jiwa kurang didasarkan pada perspektif klien..

---

[415]Subandi, "Kaget. Bingung dan Teror: Dimensi Psikokultural dalam Pengalaman Psikotik", *Jurnal Psikologi* Vol. 34, No. 1, p. 50-51.

[416] Imam Setyo Nugroho, Pendekatan Eksistensial Humanistik berbasis Nilai Budaya Jawa "Narimo Ing Pandhum" untuk Mereduksi Kecemasan Remaja di Era Disrupsi", *Proceding* Seminar Nasional BK yang diselenggaraan Unipma Tahun 2018, p. 46-54.

Paradigma emik ini dalam kajian psikologi lintas budaya selaras dengan konsep *abnormal psychology*[417] yang mendasarkan bahwa setiap kasus gangguan abnormal haruslah didiagnosis dan dilakukan terapi atas paradigma budaya dengan pola dan pendekatan berbasis lokalitas. Hal ini dikarenakan definisi, tingkat dan perilaku abnormalitas dari masing-masing budaya sangatlah berbeda, sehingga terapi terhadap ODGJ perlu didasarkan atas *cultural framework* masing-masing[418] yang juga dipadukan dengan agama-religiositas sebagai strategi *coping*.

Dalam budaya Jawa sebutan *edan, sinting, gendeng dan kenthir* yang kesemuanya dianggap kasar yang kemudian dihaluskan dengan kata *sarap, kurang genep, miring* atau *bingung* yang tentu istilah lokal ini sangat berbeda dengan kriteria DSM IV. Pelabelan dan stigma[419] sebagai *edan* akan memperparah kondisi psikologis klien[420]. Sedangkan, penyebutan yang lebih halus selain untuk penghindaran stigma[421], hal ini karena dalam budaya Jawa

---

[417]Lihat dalam Triantoro Savaria, *Psikologi Abnormal: Dasar-Dasar, Teori dan Aplikasinya*, Yogyakarta: UAD Press, Tahun 2021, lihat juga dalam Wisnu Catur Bayu Pati, *Pengantar Psikologi Abnormal: Devinisi, Teori dan intervensi,* Pekalongan: Penerbit NEM, tahun 2022.

[418]Thomas Stompi Hanna Karakula, Palmira Rudalevičiene, Nino Okribelashvili, Haroon R. Chaudhry, E. E. Idemudia, S. Gscheider, "The Pathoplastic Effect Of Culture On Psychotic Symptoms In Schizophrenia", *WCPRR, World Cultural Psychiatry Research Review* January 2006, p. 157-163.

[419]Beragam riset tentang stigma ini telah dilakukan. Riset Ghanean dkk. di Iran mengonfirmasi stigma berdampak sama benar baik pada pasien sekuler maupun religius. Lai Hong mengonfirmasi stigma akan memicu secara lanngsung sikap rendah diri, malu-aib, takut akan menolakan sosial, kesulitan mendapatkan pekerjaan. Carol juga mengkonformasi stigma juga mempengaruhi selain klien juga keluarga klien, lihat Ghanean H. dkk., "Internalized Stigma og Mental illness in Teheran", *Stigma Research and Action* 1 Tahun 2011, p. 11-17, lihat juga Lai YM, hong dkk., "Stigma in Mental Healt", *Singapore Medication Journal* Vol. 42, No. 3 Tahun 2000, p. 111-114, lihat juga, Carol I, Tsao dkk., "Stigma in Mental Healt care", *Academic Psychiatri* Vol. 32, Tahun 2008, p. 70-72.

[420]Semakin pendek DUP maka semakin besar harapan untuk sembuh dan sebaliknya. DUP adalah Duration of Untreated Psychosis (rentang waktu pasien ODGJ dari awal munculnya gejala sampai mendapatkan penanganan pertama kalinya, lihat R. Budi Sarwono, Mereka Memanggilku Kenthir", *Jurnal Psikologi* Vol. 40, Np. 1 Tahun 2013 p. 1-14.

[421]Subandi, "Dimensi Psikokulturat dalam Pengalaman Psikotik", *Jurnal Psikologi* Vol. 34 No. 1 Tahun 2007, p. 40-54. Contoh riil dari hal di atas dialami oleh Bahril Hidayat Lubis penulis buku "Aku Tahu Aku Gila" yang juga klien gangguan jiwa selama 11 bulan. Pada posisi terlabel-terstigmatisasi sebagai ODGJ, Bahril bermimpi bertemu dengan seorang laki-laki dan memberikan 'wejangan khusus". Oleh psikiater mimpi ini dianggap sebagai halusinasi, tetapi oleh seorang ustad di kampunya berpendapat lain yaitu menganggap mimpi tersebut sebagai mimpi yang benar. Dukungan sosial inilah yang akhirnya mampu mempercepat proses kesembuhan Bahril, lihat Novita

"jeneng" itu tidak semata "nama" tetapi "nama baik" dan "status". Sehingga, stigma edan akan melunturkan hal tersebut. Penghindaran stigmatisasi juga dorongan psikologis bahwa gangguan abnormalitas yang diidap tidak separah yang dipersepsikan dan memungkinkan cepat disembuhkan.

Salah satu indikator OGDJ adalah *ngamukan*. *Ngamuk* dalam terminologi masyarakat Jawa adalah perilaku yang mengganggu kenyamanan orang lain. Konsep ini muncul jauh sebelum terminologi psikologi-psikiatri mapan. Dalam beragam telaah *ngamuk* sekarang dipahami sebagai perpaduan dari agresivitas, perilaku mengancam-memaksa berbasis kecemasan yang ditandai dengan perasaan sensitif dan hilangnya kontrol perilaku. *Ngamuk* dalam perspektif Barat dikenal dengan istilah distres. *Ngamuk* ini sebagai salah satu indikator seseorang berstatus ODGJ dan dimasukkan ke rumah sakit jiwa (RSJ).

Setiap suku memiliki ciri khas berupa nilai-nilai luhur yang diimplementasikan dalam perilaku secara turun temurun sehingga membentuk konsep kesadaran-kepribadian[422]. Dalam konteks budaya Jawa tidak peneliti temukan uraian teknis tentang terapi OGDJ tetapi lebih nilai-nilai yang mampu mempercepat proses kesembuhan penderita gangguan jiwa yang ditandai dengan memunculnya 4 konsep dasar yaitu *roso isin, ngemong, nerimo ing pandhum, lan nguwongke uwong.*

Pertama, sikap *isin* (perpaduan antara segan, hormat, takut dan rasa bersalah) dalam bentuk kesadaran diri dan kemampuan mengontrol perilaku. Oleh karenanya, orang gangguan jiwa ditandai dengan hilangnya rasa *isin*. Untuk mempercepat proses penyembuhan harus didukung sikap keluarga yang *ngemong* (yang ditandai dengan sikap toleran dan kemampuan bersikap menerima atas perilaku agresif dan impulsif).

D. Anjarsani, "Prinsip Emik dalam Memahami Ninamika psikologis Pasien Scizophrenia di Jawa", *Buletin Psikologi* Vol. 22 No. 2 Tahun 2014, p. 94-77.

[422]lihat T. Rahardjo, *Menghargai Perbedaan Kultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Tahun 2005, lihat juga Casmini, "Kecerdasan Emosi dan Kepribadian Sehat dalam Konteks Budaya Jawa", *Disertasi* Doktor UGM Tahun 2011.

Kedua, *konsep ngemong* ini dalam istilah Francis Hsu disebut dengan *psychological homeostatis* yaitu fenomena integrasi klien dengan keluarga dan masyarakatnya. Pentingnya peran keluarga dalam proses terapi ODGJ dikarenakan keluarga dapat menghadirkan rasa *tentrem*, hangat dan kasih peneliting[423].

Ketiga, *konsep nerimo ing pandhum* ditandai dengan ketika musibah datang maka diterima dengan introspeksi diri disertai dengan *selametan* sebagai tolak bala, dan ketika anugerah yang datang maka disambut dengan rasa syukur yang ditandai dengan ritual syukuran. Sikap ini sangat kontributif bagi proses terapi ODGJ baik bagi keluarga maupun klien dalam aspek peningkatan ketabahan batin dan tetap berusaha bangkit dengan optimisme dan usaha. Konsep *nerimo ing pandum* yaitu penerimaan secara penuh terhadap realitas yang terjadi pada masa lalu, sekarang dan segala kemungkinan yang akan terjadi. Dengan sikap ini kekecewaan dapat diminimalisir apabila sesuatu yang tidak diinginkan benar-benar terjadi[424]. *Nerimo ing pandum* bukanlah sikap fatalistik karena sikap ini diawali dari sikap *obah* untuk menerima-menjalani *pepesthening Gusti* yang memunculkan sikap syukur-sabar-*narimo* dan *eneng* (diamnya raga), *ening* (heningnya cipta) dan *eling* (bersandar sama Tuhan) dari berbagai musibah. Hal ini memungkinkan relaksasi tubuh, menurunkan kortison dan mampu menyeimbangkan emosi dan pikiran[425], yang ujungnya sikap *tentrem*, bahagia dan selalu mampu menyesuaikan diri dari segala tuntutan nasib dengan memegang teguh keyakinan bahwa *manungso sak dermo nglampahi urip*[426].

---

[423]Hildred Geerts, *The Javanese Family: a Study of Kinship and Sosialization*, New York: The Free Press of Glencoe Tahun 1961.

[424]Suwardi Endraswara, *Falsafat Hidup Jawa: Menggali Mutiara Kebijakan dari Intisari Filsafat Kejawen*, Yogyakarta: Cakrawala, Tahun 2012, lihat juga Soesilo, *Piwulang Ungkapan Orang Jawa*, Jakarta: Yayasan Yusula Tahun 2003, lihat pula Abdul Kholik dan Fathul Himam, “Konsep Psikoterapi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram”, *Gadjah Mada Journal of Psychology* Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, p. 120-134.

[425]Suratno dan Astiyanto, *Gusti Ora Sare: 90 Mutiara Nilai Kearifan Budaya Jawa*, Yogyakarta: Adiwacana, tahun 2009.

[426] Noor Hanafi Prasetyo dan M.A. Subandi, “Intervensi Narimo Ing Pandhum untuk Meningkatkan Sekejahteraan Psikologis Keluarga Pasien Skizofrenia”, *Jurnal Intervensi Psikologi*,

Keempat, *nguwongke uwong* (memanusiakan manusia), yang bermakna sikap-penerimaan yang dibangun atas dasar rasa kasih pada setiap manusia (*sesamining dumadi*) yang dibangun atas sikap diri yang mengimplementasikan sikap *sabutuhe* (tidak perlu menuruti segala keinginan yang sering kali bukan sebagai kebutuhan), *saperlune* (melakukan sesuatu sesuai kepentingan), *sacukupe, sabenere*, *sakmestine, sapenake* (rasa nyaman untuk sendiri dan orang lain)[427]. Kualitas kepribadian yang mampu *ngowongke uwong* ini ditandai dalam 8 aspek. Pertama, dalam berinteraksi akan memosisikan orang lain setara. Kedua. kebahagiaan tidak semata untuk diri sendiri tetapi juga dibagi dengan orang lain. Ketiga, dapat mengatasi masalah dengan hati yang senang. Keempat, merunduk, sederhana, mampu dekat dengan semua lapisan masyarakat, tidak *adigang-adigung-adiguno*, mampu menempatkan diri. Kelima, mata batinnya jernih. Keenam, mendahulukan pengalaman daripada keyakinan. Ketujuh, mau merasakan apa yang dirasakan orang lain. Kedelapan, tanpa pamrih[428]. Pribadi yang mampu *nguwongke uwong* adalah pribadi yang utuh yang mampu menerima dan memperlakukan ODGJ secara manusiawi mempercepat kesembuhannya.

Kelima, *ruwatan-selametan.* Dalam konsep budaya Jawa dikenal dua konsep kehidupan yaitu *urip kang kasad moto* (kehidupan yang tampak mata) dan *urip kang datan kasat moto* (hidup yang tidak kelihatan mata) yang mana kedua kehidupan ini harus seimbang dan saling peduli hingga terjalin keharmonisan. Ketidaksinkronan keduanya akan menimbulkan *reribet*[429]

Vol. 6, No. 2 Tahun 2014, p. 153, lihat pula Endah Puspita Sari dkk., "Kebersyukuran, self Compassion dan Kesejahteraan Psikologi pada Caregiver Skizofrenia", *Jurnal Psikologi* Vol 16, No. 1 Tahun 2020, p. 3.

[427]Tri Rejeki Andayani, "Psikologi Jawa: Menghadirkan Ajaran Lama Enem Sa dalam Kebiasaan Baru", dalam Akhsanul In'am dan Latipun (ed.), *New Normal: Kajian Multidisiplin*, Malang: Psycology Forum-AMCA, tahun 2020, p. 65-72.

[428]Nita Trimulyaningsih, "Konsep Kepribadian Matang dalam Budaya Jawa-Islam", *Buletin Psikologi* Vol. 25, No. 2 Tahun 2017, p. 89-99, Ki Ageng Suryomentaram merumuskannya dalam Kawruh Jiwa melalui *Teknik Pethukan Roso*, lihat R. Sugiarto, *Psikologi Raos: Saintifikasi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram,* Sleman: Pustaka Ifada, Tahun 2015.

[429]Mita Mahda Saputri, "Javanese Sufism: Ki Ageng Suryamentaram's Gratitude Concept in the Book of Kawruh Jiwa", *Jousip: Journal Of Sufism And Psychotherapy,* May 2021, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, lihat juga Ryan Sugiarto dan Any Sundari, Ngudari Reribet In A Woman Survivor Of Depression During The Covid-19 Pandemic, *Indigenous*: *Jurnal Ilmiah Psikologi* 2022, 7(1), 90-106

(masalah) dalam hidup dan berkehidupan yang memerlukan tradisi ruwatan *murwokolo* yang secara psikologis akan menghadirkan sugesti untuk penebusan dan keluar dari masalah dan rasa waswas menuju kehidupan yang luhur[430].

C. Konstruk Epistemologi

1. Nalar Epistemologi Barat

Istilah epistemologi dipopulerkan pertama kali pada tahun 1854 oleh JF. Ferrier dari Skotlandia[431]. Epistemologi[432] berasal dari kata *episteme* yang dalam bahasa Yunani berarti "tahu" atau "pengetahuan" dan *logy* yang berarti ilmu pengetahuan atau teori. *Logy* berasal dari bahasa Latin *logia* yang dalam bahasa Yunani disebut *logos* yang berarti alasan atau nalar. Dari kedua kata ini epistemologi dimaknai sebagai "pengetahuan" oleh sebagian kelompok[433] dan sebagian yang lain memaknainya sebagai "teori pengetahuan/sains"[434] karena epistemologi adalah kerja analisis kritis tentang dasar-dasar teoretis pengetahuan. Terminologi pengetahuan dan ilmu pengetahuan secara sekilas tampak sama tetapi bagi yang menganggap beda menempatkan ilmu pengetahuan sebagai tahapan setelah pengetahuan.

---

[430]Ruwatan berasal dari kata ruwat yang bearti bebas atau lepas sedangkan *murwokolo* terdiri dari *murwo* yang artinya penyebab dan *kolo* berarti bencana, tidak mengenakkan sial, lihat Sugeng Raharto, "Pengaruh Ruwatan Murwokolo terhadap Kesehatan", *Buletin Penelitian Sistem Kesehatan* Vol. 15 No. 3 Tahun 2012, P. 284-286, lihat juga dalam Suhardi, *Manekung di Puncak Gunung: Jalan Keselametan Kejawen,* Yogyakarta: UGM Press Tahun 2018, p. 141-165.

[431]lihat dalam Win Usuludin, *Jendela Epistemologi*, Jember: STAIN Jember Press, Tahun 2014, p. 4.

[432]Dalam Bahasa Yunani, ada beberapa kata yang memiliki makna hampir sama dengan epistemologi tetapi ruang lingkup berbeda seperti *gnosis, logos* dan *shopia*. *Gnosis* berasal dari kata *gignosko* yang berarti menyelami atau memahami. *Logos* berarti pikiran-budi, sedangkan *shopia* berarti pengetahuan-kebijaksanaan dan kearifan, lihat Akhmad Muzakki, "Titik Temu Epistmologi Barat dan Islam", *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2009, p. 87.

[433]Pranaka, *Epistemologi Dasar, Sebuah Pengantar*, Jakarta: CSIS Tahun 1987, p. 4, lihat juga Pariz Pari, "Epistemologi dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan", *Ilmu Usuludin* Vol. 5 N0. 2 Tahun 2018, p. 192.

[434]Paul Edward (ed), *The Ensiklopedia of Philoshopy*, New York: Mac Millan Publishing, Tahun 1972, p. 5, lihat pula, M. Nur, "Revitalisasi Epistemologi Falsifikasi", *In Right: Jurnal Agama dan HAM* Vol. 2, No. 1 Tahun 2002, Lihat juga Pranarka, *Epistemologi Dasar Suatu Pengantar,* Jakarta: CSIS, Tahun 1987, p. 3-5.

Dari perspektif ini maka epistemologi adalah kajian tentang proses manusia memperoleh pengetahuan[435]. Secara sistematis kajian epistemologi terdiri dari asal pengetahuan, struktur metode, kesahihan, dan tujuan. Sehingga, epistemologi membincangkan proses dan prosedur dihasilkannya pengetahuan yang proses akhirnya mendapat pengakuan sebagai ilmu dan diakui sebagai benar[436]. Epistemologi juga dimaknai sebagai penjelasan atas kebenaran dan beragam cara untuk meraihnya.

Epistemologi juga dipahami sebagai studi kritis terhadap ilmu dalam artian studi atas kaidah, asumsi, dan kesimpulan yang diambil. Dalam istilah Sudarminto epistemologi bersifat evaluatif, normatif, dan kritis. Bersifat evaluatif karena kerja epistemologis adalah menilai apakah satu keyakinan dapat memperoleh status kebenaran, apakah suatu sikap-pernyataan dapat dibenarkan dan apakah suatu teori dapat diuji kebenarannya berdasarkan nalar.

Epistemologi bersifat normatif karena menjadi tolak ukur kebenaran-kenalaran suatu pengetahuan, sehingga kerja epistemologis tidak semata melihat bagaimana proses mengetahui melainkan juga memberi status benar-salah atas dasar epistemik. Epistemologis bersifat kritis karena mempertanyakan berbagai asumsi, pendekatan, dan cara berkesimpulan dalam beragam proses kognitif manusia.[437]

Amin Abdullah membagi bidang kajian epistemologi dalam tiga wilayah. Pertama, sejauh mana kekuatan akal-pikiran manusia dalam memperoleh pengetahuan. Kedua, sejauh mana kemampuan akal-pikiran manusia dalam menembus realitas, ketiga, seberapa valid temuan, konsep, teori yang dihasilkan betul-betul gambaran-cerminan dari hakikat realitas yang sesungguhnya.[438]

---

[435]Nunu Burhanudin, "Pemikiran Epistemologi Barat: dari Plato sampai Gosenth", *Jurnal Intizar*, Vol. 21, No. 1 Tahun 2015.

[436]Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan,* Yogyakarta: Kanisius, Tahun 1994

[437]J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*: Yogyakarta: Kanisius, Tahun 2006, p. 18-19.

[438]Amin Abdullah, "Dasar-Dasar Epistemologi: Pergeseran Pemikiran Epistemologi dari Era Modern ke Era Kontemporer", Makalah disampaikan dalam Pelatihan Penelitian yang diselenggarakan oleh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 3 Maret 1997

Epistemologi belum terumuskan pada era Yunani klasik dan baru terpahami sebagai sistem pemikiran pada era Plato yang memulai menguraikan tentang apa itu pengetahuan, bagaimana memperolehnya, bagaimana memverifikasi pengetahuan yang dianggap sebagai pengetahuan benar-benar sebagai pengetahuan. Ide ini kemudian dikembangkan oleh Aristoteles dan terus berkembang sampai ke Barat Modern.

Puncaknya adalah abad 16 yang ditandai dengan *aufklarung* (masa pencerahan) dan *renaissance* (kelahiran kembali) yang merupakan pemberontakan terhadap dogma gereja dan pemberangusan beragam paradigma berpikir abad pertengahan yang theosentris[439] untuk beralih ke antroposentris[440]. Era tersebut memunculkan tiga aliran epistemologi dengan beragam karakteristiknya yang terdiri empirisme, rasionalisme, dan positivisme. Kajian tentang epistemologi secara konseptual adalah peMbahasan tentang *reason*[441]*, episteme*[442]*, dan scientific paradigm*[443] yang mencakup struktur nalar yang membedakan antaraliran dan proses pembentukan nalar tersebut.

Epistemologi Barat modern dikembangkan atas dua aliran yaitu empirisme dan rasionalisme yang kemudian dilakukan sintesis menjadi kritisisme-positivisme. Empirisme muncul di Inggris yang dipelopori oleh Francis Bacon (1561-1626) yang mengatakan bahwa pengetahuan adalah pekerjaan yang dilakukan yang kemudian diteruskan oleh Thomas Hobbes (1588-1679) yang berpendapat pengalaman indrawi adalah permulaan segala pengenalan. Ide ini kemudian dikembangkan John Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) dan puncaknya pada David Hume (1711-1776) yang melawan rasionalisme, dalam memahami realitas melalui *innater ideas*,

[439]Samsul Huda, “Sacred Science Vs Secular Science: Carut Marut Hubungan Agama dan Sains”, *Jurnal Kalam* Vol. 8, No. 1 Tahun 2014.

[440]Huston Smith, *Ajal Agama ditengah Kedigdayaan Islam,* terj. Ari Budiyanti, Bandung: Mizan, Tahun 2003.

[441]Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* New York: Prometheus Book, Tahun 1990.

[442]Michel Foucault, *The Other of Think: An Archeology of Human Science,* (New York: vintake Books, Tahun 1994.

[443]Thimas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutioan*, Chicago: The University of Chicago Press, Tahun 1970.

menolak aksioma universal kelompok teologi Deis, Katolik, dan Anglikan. Ide dasar empirisme sebagaimana dicetuskan oleh Francois Bacon yang berpendapat bahwa pengetahuan bukan logika tetapi pekerjaan yang dilakukan[444].

Pada perkembangannya ide ini ditolak oleh rasionalisme. Penolakan tersebut merupakan kritik atas empirisme yang muncul abad 17-18 yang dipelopori oleh Rene Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Wilhelm Leibniz (1646-1716) dan Cristian Wolff (1679-1754). Ide dasar rasionalisme salah satunya dipelopori oleh Rene Descartes yang mengusung semboyan "aku berpikir maka aku ada" dan ditandai dengan otoritas subjek (rasionalisme manusia) dalam memproduksi pengetahuan dan realitas. Rasionalisme telah menggeser asal sumber pengetahuan dari objek (realitas yang diketahui-empirisme) ke subjek, karena pengetahuan bukanlah tentang bagaimana kita tahu melainkan bagaimana kita dapat membuat kekeliruan. Baginya, kekeliruan bukan karena kita gagal melihat secara empiris, melainkan dalam mengira tahu apa yang tidak diketahui dan mengira tidak tahu apa yang diketahui. Oleh karenanya, rasionalisme tidak menerima sesuatu sebagai benar tanpa penjelasan yang jelas[445]. Dari sinilah maka tradisi, budaya, dan agama tidak dapat diterima sebagai pengetahuan.

Dua aliran epistemologi yang beda kutub ini terus berkembang sampai munculnya Immanuel Kant (1724-1804) dengan kritisismenya[446], yang menyintesiskan empirisme dan rasionalisme melalui apa yang disebut sebagai *apriori* dan *aposteriori*. Apriori adalah aktivitas rasio yang memproduksi pengetahuan sedangkan aposteriori adalah isi pengetahuan yang berasal dari pengalaman. Secara substantif menurut Kant, pengetahuan adalah hasil dari apriori.

---

[444]Kis Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Perancis*, Jakarta: Gramedia, Tahun 1996, p. 320.

[445]Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati dari Thales sampai James*, Bandung: Rosda karya Tahun 1991, p. 12, lihat juga dalam Kenneth T. Gallanger, *The Fhilosophy of Knowledge*, Yogyakarta: Kanisius, 1994, p.59.

[446]Uraian lengkap tentang Kritisisme Kant dapat dilihat dalam Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asusmsi Dasar, Paradigma dan Teori Dasar Ilmu Pengetahuan,* Yogyakarta: Belukar Budaya, Tahun 2005.

Ide Kant ini "meradikalkan" ide Descartes tentang otoritas subjek. Kritisisme Kant ini kemudian dipertegas oleh Auguste Comte (1798-1857) melalui positivismenya. Comte mampu mengakulturasikan deduksi rasional dengan induksi empiris sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Hal tersebut pada akhirnya menafikan metafisika yang dikenal sebagai positivisme dengan menyatakan bahwa objek pengetahuan haruslah dapat diamati-teramati, diulang-terulang, diukur-terukur, diuji-teruji, diramalkan-teramalkan.

Positivisme Comte yang mengusung semboyan *savoir pour prevoir* (mengetahui untuk meramalkan)[447], mendasarkan pada pentingnya metodologi berbasis fakta objektif sebagai satu-satunya cara untuk memperoleh pengetahuan. Kebenaran hanya atas dasar nalar logis yang didukung data-data ilmiah yang empiris-objektif, deduktif-nomologis, dan instrumental-bebas nilai[448]. Oleh sebab itu, positif dalam konsep positivisme Comte adalah apa-apa yang berdasarkan fakta objektif.

Ide ini kemudian berkembang menjadi "neo-positivisme" atau sering juga disebut "positivisme logis" yang dipelopori oleh kelompok Vienna Circle yang terdiri di antaranya Moritz Schlick (1882-1936), Hans Hahn (1879-1968), Rudolf Carnap (1891-1970), dan Otto Neurath (1882-1945) pada Tahun 1924 di Wina Austria. Kelompok ini mempertegas positivisme yang terdiri dari dua pilar yaitu fakta positif dan metodologi ilmiah sebagai standar pengetahuan dengan menaMbahkan "proposisi" sebagai standar ketiga.

Melalui proposisi ini mereka membedakan "yang bermakna yang ilmiah" dan "yang tidak bermakna, yang tidak ilmiah". Bermakna atau tidak bermaknanya sesuatu ditentukan bisa tidaknya sesuatu tersebut di "verifikasi" melalui teori dan bukti-bukti yang tidak terbantahkan. Ide ini semakin mempertegas bahwa teologi dan metafisika sebagai hal yang tidak bisa

---

[447]Lihat dalam Supawi Pawenang, "Epistemologi Keilmuan Teoantroposentrik-Integralistic", *Jurnal Suhuf*, Vol. 22, No. 2 Tahun 2010, p. 132.

[448]Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu: Mengurai Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Pengetahuan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, Tahun 2009

diverifikasi, sehingga tidak bisa dianggap sebagai sumber pengetahuan. Dari konsep-konsep inilah kemudian berkembang metodologi ilmiah-kuantitatif yang dibangun atas logika dan matematika[449].

Ide "bermakna yang ilmiah" dan "tidak bermakna yang tidak ilmiah" ini dikritik oleh anggota Vienna Circle sendiri yaitu Karl Raimund. Popper (1902-1994)[450] yang memunculkan paradigma baru tentang "rasionalisme kritis" dan prinsip "falsifikasi"[451] . Falsifikasi Popper secara substantif merupakan kritik terhadap prinsip verifikasinya *Vienna Circle* dalam beberapa aspek. Pertama, metode induksi yang mengambil legitimasi kebenaran dari "yang partikular" ke "yang umum" dan mutlak tidak bisa diterima karena semua temuan yang partikular-masing-masing merupakan hipotesis penemunya atas dasar kesetaraannya sehingga tidak kebal kritik. Dalam bahasa Delfgaaw, kritik Popper terhadap verifikasi yang mengklaim kebenaran mutlak suatu teori atas bukti-bukti empiris sebenarnya bukan kebenaran mutlak melainkan sebatas hipotesis yang selalu terbuka terhadap kritik, dikaji ulang, disempurnakan dan siap dilengserkan dengan temuan yang baru[452]. Kedua, kritik terhadap batasan ilmu dan bukan ilmu ada pada batas bermakna yang memiliki otoritas ilmiah dan tidak bermakna yang distatuskan tidak ilmiah.

Menurut Popper, pembedaan "ilmu dan bukan ilmu" dan "ilmiah dan bukan ilmiah" bukan melalui verifikasi melainkan melalui asas "falsifikasi"[453]. Prinsip falsifikasi Popper meniscayakan bahwa kebenaran

---

[449] Kaelan, "Membuka Cakrawala Keilmuan", dalam Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asusmsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan,* Yogyakarta: LESFI Tahun 2016, p. viii.

[450]Karl Raimund Popper lahir di Wina Austria pada 1902. Pada tahun 1928 dia menyelesaikan doktor dalam bidang filsafat. Popper menetap di Selindia Baru dan menjadi guru besar di London School of Economics pada tahun 1948.

[451]Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurur Karl R. Popper,* Jakarta: Gramedia, Tahun 1991.

[452]Bernald Delfgaaw, *Filsafat Abad XX,* Yogyakarta: Tiara Wacana, Tahun 1988, p. 168.

[453]Dalam asas falsifikasi, tujuan ilmu adalah memecahkan masalah tetapi teori yang dibangun kemungkinan bisa dipersalahkan oleh uji-uji empiris. Oleh karena teori yang lolos uji berulang kali dan dinyatakan sebagai kebebaran adalah teori yang diterima. Teori dalam falsifikasi Popper hipotesa yang belum teruji keabsahannya, teori bukanlah sesuatu yang memilii kebenaran melainkan belum terbukti salah, apabila sudah terbukti salah memaui bukti-bukti empiris maka status teori sebagai teori menjadi luntur.

suatu ilmu tidak didasarkan atas verifikasi (pembenaran) melainkan melalui penyangkalan (falsifikasi)[454]. Artinya, ilmu bisa digugat secara terus menerus dengan hasil yang teruji. Semua yang bisa difalsifikasi adalah ilmiah dan yang tidak dapat difalsifikasi adalah tidak ilmiah.

Kebenaran suatu teori oleh Popper bukan terletak pada telah dibuktikan benar tetapi melalui serangkaian uji terhadap kemungkinan salahnya. Sebagai contoh yang populer ialah kebenaran bahwa angsa berwarna putih yang didukung data-data empiris logis tidak memunculkan teori semua angsa putih, apabila ditemukan ada satu angsa yang tidak putih. Oleh sebab itu, semua teori ilmiah yang terkait realitas harus difalsifikasi atau tidak dianggap sebagai realitas. Ilmu dan ilmiah inilah yang oleh Popper disebut sains[455]. Melalui falsifikasi, Popper menjadi orang pertama yang menggugat dominasi positivisme logis yang dikembangkan *Vienna circle* dan Popper-lah yang mencetuskan metodologi *fallibitas* yaitu pengakuan bahwa apa yang kita lakukan bisa salah. Sehingga, klaim terhadap kebenaran dan kepastian teori secara mutlak adalah salah. Ide awalnya digagas oleh Nicolas Cusanus (1401-1464), Voltaire (1694-1778), Artur Schopenhaur (1788-1860) dan Charles Sanders Peirce (1839–1914)[456].

Inti deskripsi di atas, ide rasionalisme Descartes terus bergulir hingga positivisme Kant, positivisme logis Comte-Schlich, dan falsifikasi Popper mempertegas bahwa epistemologi adalah cara kerja berpikir ilmiah dengan aturan-aturan baku yang diverifikasi dan difalsifikasi untuk melahirkan pengetahuan.

---

[454]M. Rivaldi Dochmie, "Keilmiahan Ilmu-ilmu Islam di Tinjau dari Prinsip Falsifikasi Karl Popper", *Proceeding* Konferensi Integrasi-Interkonecsi Islam dan Sains Vol. 1 Tahun 2018, p. 145-150.

[455]Mohammad Muslih, *Falsafah Sains: Dari Isu Integrsi Keilmuan Menuju Lahirnya Sains Teistik,* Yogyakarta: LESFI, 2017, p. 1-11.

[456]Greg Sutomo, *Sains dan Problem Ketuhanan,* Yogyakarta: Kanisius , Tahun 1995, p. 20.

Ide inilah yang kemudian ditelaah-kritis oleh Thomas Kuhn (1922-1996)[457] dengan memunculkan konsep "paradigma ilmiah"[458] yang merupakan respons kritis Kuhn terhadap pandangan *Vienna circle* tentang prinsip verifikasi dan juga pandangan Popper tentang falsifikasi. Kuhn berpendapat bahwa sains tidaklah dibangun atas fakta-fakta bebas konteks melainkan melalui paradigma ilmu[459]. Konsep Kuhn tentang paradigma[460] didasarkan atas ketidakpuasan Kuhn atas apa yang dianggap ilmiah dan sains yang dipercaya sebagai pengetahuan yang paling objektif, karena tidak adanya subjektivisme. Kuhn mengembangkan ini atas paradigma kolektif yang menjadi dasar teori dan metodologi. Intinya Kuhn mengatakan pengetahuan tidak bebas nilai. Ada konteks sejarah yang disebut sebagai "historisitas sains". Melalui Popper inilah faktor di luar keilmuwan yang membangun dalam satu kesatuan pengetahuan seperti budaya, ideologi dan agama terepresentasi meskipun nalar utamanya tetap positivistik.

Perdebatan Popper dan Kuhn semakin menarik dengan munculnya Emre Lakatos (1922-1974)[461] dengan metodologi program riset (MPR) yang

[457]Thomas Kuhn lahir pada 1922 di Ohio USA. Secara akademis dia adalah doktor dalam bidang ilmu Fisika dari Harvard University yang diselesaikannya pada tahun 1949. Tahun 1964 dia mendapatkan gelar guru besar bidang filsafat dan sains di Princeton University. Kuhn meninggal pada tahun 1996 pada usia 73 tahun.

[458]Paradigma Kuhn mencakup lima aspek. Pertama, *shered symbolic generalization* yaitu anggapan-asumsi teoritis yang diyakini bersama yang tidak diragukan lagi kebenarannya. Kedua, *models.* Ketiga; *values*. Keempat, prinsip-prinsip metafisic. Kelima, masalah-masalah konkret. kelima aspek ini penting sebagai dasar untuk menganti paradigm untuk diikuti dan ditinggalkan.Tawaran Kuhn di atas, menurut Heddy Shri, sulit diimplementasikan dalam kajian ilmu sosial-budaya karena: dimasa lalu para ilmuan sosial budaya tidak terlalu familier dengan istilah paradigma melainkan teori, orientasi teoritis, kerangka teoritis, kerangka konseptual, kerangka pemikiran, pendekatan dan sudut pandang, Lihat Heddy Shri Ahimsa Putra, "Bahasa Sebagai Model Studi Kebudayaan di Indonesia: Antropologi structural di Indonesia", *Masyarakat Indonesia: Majalah ilmu-ilmu Sosial Indonesia,* Edisi XXXVII No. 1 Tahun 2011 p. 1-24.

[459]Paradigma ilmu berfungsi sebagai lensa yang digunakan oleh para ilmuan untuk mengamati dan memahami masalah-masalah ilmiah dan jawaban-jawaban atas hal tersebut.

[460]Paradigma Kuhn terdiri dari lima elemen yaitu: *shared symbolicgeneralisation, models, value, metaphysical prinsiples* dan *concrete problem situations*, lihat Heddy Sri Ahimsya Putra, "Paradigma dan Revolusi Ilmu dalam Antropologi Budaya", Pidato Pengukuhan Guru Besar Fakultas Ilmu Budaya UGM pada 10 November 2009. p.6 .

[461]Nama kecil Emre Lakatos adalah Imre Lipschitz, yang lahir di Hongaria pada 9 September 1922. Untuk menghindari kekejaman Nazi di Honggaria yang saat itu dikuasai oleh Jerman Emre Lakator merubah nama menjadi Imre Molnar. Setelah perang berakhir Imre Lakator kembali menggunakan nama aslinya yaitu Imre Lipschitz yang kemudian digantinya menjadi Imre

menyatukan prinsip falsifikasi Popper dengan *paradigma* Kuhn. Tawaran ini muncul dikarenakan menurut Lakatos, falsifikasi Popper dan perubahan paradigma Kuhn tidak cukup untuk menjelaskan kebenaran ilmiah kecuali keduanya diintegrasikan dalam program riset yang progresif[462].

Menurut Lakatos, logika penemuan pengetahuan harus dilakukan dalam kerangka metodologi program riset yang dia sebut sebagai heuristik yaitu metode pemecahan masalah melalui penalaran, pengalaman dan percobaan-percobaan riset berkelanjutan. Dalam beberapa aspek, Lakatos berbeda dengan Popper. Menurut Lakatos, falsifikasi pada teori yang belum mapan mutlak dilakukan, tetapi, falsifikasi yang dilakukan secara sembarangan juga berpotensi merusak teori yang telah mapan. Oleh karenanya, falsifikasi wajib dilakukan dengan hati-hati.

Dalam beberapa aspek Lakatos juga berbeda dengan Kuhn yang bersikukuh bahwa paradigma adalah sesuatu yang tidak dapat diukur, tetapi, menurut Lakatos paradigma bisa diukur dengan cara membandingkan secara objektif capaian-capaian hasil riset yang dilakukan. Di tengah perbedaan pemahaman antara Lakatos, Popper, dan Kuhn, ketiganya mempunyai kesamaan dalam pandangan bahwa teori ilmiah tidak akan berkembang secara maksimal apabila masih menggunakan paradigma lama yang mengusung positivistik secara kaku dan tidak dikritisi secara terus menerus melalui riset yang berkelanjutan[463].

Kritik terhadap positivisme yang kemudian disebut sebagai neo-positivisme, positivisme logis atau “pasca positivisme” terakumulasi dalam empat hal. Pertama, fakta oleh kaum positivisme selalu dipahami dalam kerangka teori tertentu yang sudah baku. Padahal fakta sesungguhnya tidak bebas murni, tetapi, juga bermuatan teori. Kedua, teori adalah otoritas kebenaran. Padahal, teori meskipun berbasis bukti-bukti empiris, tetap

---

Lakatos. Lakatos adalah sebutan untuk kelas tertentu di Hongaria. Gelar doctor diperoleh pada tahun 1961 dari Cambridge University

[462]Lihat dalam Puspowardojo, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Gramedia, 2015.

[463]Muhammad Muslih, “Filsafat Ilmu Imre Lakatos dan Metode Pengembangan Sains Islam”, *Jurnal Tasfiyah* Vol.4 No. 1 Tahun 2020, p. 47-90.

memunculkan anomali. Ketiga: fakta didapat tidak semata bersumber dari objek, melainkan, hasil interaksi subjek-objek melalui paradigma. Keempat: hasil riset bukanlah hasil yang objektif, melainkan hasil interaksi manusia sebagai subjek dengan beragam paradigma dengan lingkungan, kultur dan budaya yang kompleks dan senantiasa berubah.[464]

2. Kritik terhadap Positivisme Logis

Paradigma positivisme logis yang dikembangkan atas dasar prinsip verifikasi, logika matematis, dan berorientasi pada kepastian data temuan mendapat reaksi kritis oleh Mazhab Frankfurt yang kemudian dikenal dengan mazhab 'teori kritis". Menurut mereka, ilmu pengetahuan harus dibedakan menjadi dua bagian. Pertama, ilmu *nomothetic* yang secara epistemologis menemukan rumus, dalil, hukum-hukum, aksioma yang lazim dalam ilmu fisika, kimia, biologi. Kedua, ilmu *idiografhic* yang berorientasi tidak untuk menemukan rumus, dalil, hukum-hukum, aksioma, melainkan mendeskripsikan seperti antropologi, budaya dan filsafat. Menurut teori ini positivisme logis hanya bisa diimplementasikan pada ilmu-ilmu alam dan tidak untuk ilmu-ilmu sosial karena karakteristik dan struktur serta kecenderungan masyarakat tidak akan mampu diverifikasi dan difalsifikasi.

Kritik terhadap positivisme logis juga dilakukan oleh Paul Karl Feyerabendd (1924-1994) melalui konsep anarkisme epistemologis[465]. Menurutnya ilmu pengetahuan itu hanya salah satu jalan mendapatkan pengetahuan, bukan jalan satu-satunya. Sehingga, diksi anarkis dipilih untuk mempertegas ketiadaan otoritas tunggal. Anarkis di sini dimaksudkan sebagai

---

[464]Lihat Donny Gahral Adian, *Menyoal Obyektifisme Ilmudari David Hume sampai Thomas Kuhn*, Jakarta: Teraju, Tahun 2002, p. 82, Hardono Hadi, *Epistemologi*, Jakarta: kanisius, Tahun 1994, p. 34, Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, Yogyakarta: Kanisius, Tahun 2001, p. 37.

[465]Konsep anarkisme epistemologis sebagai kritik atas epistemologi positivistik yang melakukan klaim hegemoni kebenaran dan keilmiahan, semua pengetahuan harus diukur berdasarkan metode empiris dan lolos uji falsifikasi, lihat Ade Nurwahyudi, "Epistemologi Anakrisme Penyiaran Islam dalam Perspektif Paul K. Fayerabend", *Indonesian journal of Islamic Comunication*, Vol. 1. No. 2, Tahun 2018, p. 87-102. Konsep anarkisme pengetahuan Fayerabend diadopsi dari *dadaisme* yaitu aliran dalam seni rupa yang menjunjung tinggi *nihilistic* dan menolak semua hukum yang sudah ada. Konsep ini kemudian diarahkan pada konsep pluralisme teoritis yang menolak standar tunggal dalam memperoleh pengetahuan, lihat Soedarso, *Sejarah Perkembangan Seni Rupa Modern,* Jakarta: CV. Studio 80 Enteprise, tahun 2010, p. 127

ketiadaan metodologi yang memiliki otoritas penuh terhadap keabsahan ilmu pengetahuan. Anarkis bukan dimaksudkan sebagai entitas yang menimbulkan kekacauan, tetapi, upaya untuk memberikan seluas-luasnya akses pada setiap individu untuk menunjukkan temuannya masing-masing. Anarkisme epistemologis dimaksudkan sebagai pandangan yang menyatakan bahwa metodologi tertentu untuk mengembangkan sains dan pengetahuan itu tidak ada. Menurutnya, keberadaan pengetahuan hasil pengembangan positivisme logis yang terpaku pada metodologi yang kaku telah mengabaikan kebebasan or*isin*alitas ilmiah. Setiap ilmuwan perlu mendapat kebebasan dalam mengembangkan teori tanpa terikat pada norma, metodologi dan teori-teori yang hegemonik.

Kritik Feyerabendd dilakukan melalui dua gerakan yaitu anti metode dan anti sains. Anti metode dimaknai sebagai kritik atas kecenderungan pembakuan satu metode yang berlaku universal dan selamanya sebagai ukuran kebenaran-keilmiahan. Anti metode ini dinilai sebagai gerakan yang lebih ekstrem dari falsifikasi Popper. Menurut Feyerabendd, kebenaran akan sesuatu adalah otonomi objek tersebut tanpa pemaksaan kerangka teoretis dari ilmuwan atas objek tersebut. Biarkan segala bidang ilmu berkembang tanpa dibatasi metode-metode tertentu yang sudah dibakukan dan disebutnya dengan istilah *anything goes*, karena setiap metode pasti memiliki keterbatasan[466].

Prinsip *anything goes* (lakukan sesuai kata hatimu)[467] dimunculkan karena pengetahuan tidak dapat diukur dengan standar yang sama karena teori yang dikembangkan berbeda dan jangan menganggap metodologi tertentu

[466]Fayerabend juga melakukan kritik terhadap metode induksi karena ketika ditemukan fakta-fakta hasil observasi dan eksperimen yang menguatkan teori tertentu maka akan diterima tetapi apabila berbeda maka cenderung diabaikan, lihat Paul Karl Fayerabend, *Against Methods: on Outline of Anarchisst Theori*, London: Verso, tahun 1992, p. 24.

[467]Ibnu Farhan, "Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend dan Relevansinya dalam Membentuk Pandangan Moderasi Beragama", Analisis Vol 20, No 2 (2020), lihat juga Mohamad Nur Wahyudi, "Epistemologi Islam Di Era Modern: Studi Analisis Pemikiran Feyerabend Tentang Anarkisme Epistemologi" *Alhamra*, Volume 2, No. 2, Agustus 2021, lihat juga Rumondang Lumban Gaol, "Kebebasan yang Memerdekakan: Sumbangsih Pemikiran Filsafat Anarkisme Epistemologis Paul K. Feyerabend Terhadap Pemahaman Radikalisme Agama", *Aradha: Journal of Divinity, Peace, and Conflict Studies*, Vol 1 No 2 (2021)

lebih ilmiah dari metodologi yang lain. Seruan ini tidak dimaksudkan sebagai kebebasan mutlak tanpa teori dan metode, melainkan sebagai perang terhadap teori dan metode yang membelenggu. Ilmuwan yang baik adalah ilmuwan yang selalu terbuka terhadap beragam metodologi. Oleh karenanya, ilmuwan tidak semata mencari kebenaran absolut, melainkan sikap terbuka pada semua ide untuk memperkaya temuan dan pemahaman. Sementara itu, anti sains yang dimaksudkan bahwa kebenaran bukan monopoli pengetahuan Barat. Timur juga memiliki paradigmanya sendiri. Peneliti dan ilmuwan harus selalu membuka perspektif untuk menerima metode lain yang memungkinkan mampu menghasilkan kebenaran[468].

Kedua kritik ini didasari bahwa sebuah tradisi itu memiliki kriterianya tersendiri. Sehingga, tidak bisa menilai kebenaran tradisi Timur dalam paradigma tradisi Barat. Namun, inilah yang dilakukan oleh Barat terhadap Timur. Barat menilai dirinya sendiri modern-ilmiah dan Barat menilai Timur tidak ilmiah. Padahal banyak pengetahuan Barat yang diperoleh dengan cara-cara yang tidak ilmiah, kebetulan, dan imajinasi seperti hukum gravitasi Newton[469]. Secara nyata Feyerabendd melakukan dekonstruksi terhadap eksistensi dan kenyamanan sains Barat yang selama ini menjadi satu-satunya rujukan paradigma, rasionalitas, model, dan standar kebenaran[470].

Kritik terhadap positivisme logis yang dikaitkan dengan epistemologi post-modern dilakukan oleh Roy Bhaskar (1944-2014) melalui *realisme kritis*[471]. Menurutnya, baik positivisme logis dan penerusnya yaitu

---

[468]Ide dasar Fayerabent adalah tentang penolakannya kebebasan sains yang memicu krisis gagasan atas dominasi universalitas atas partikularitas, lihat Simona Chiodo, "Quantifed Self as Epistemological Anarchism", *Philosophia*, Maret 2022. Anarkisme Epistemologi ini diilhami salah satunya dari fenomena keberpihakan pemerintah Tiongkok terhadap model-model pengobatan berbasis lokal dan penafian model Barat, yang menurutnya ini dibenarkan, lihat Jamie Shaw, Feyerabend, Funding, And The Freedom Of Science: The Case Of Traditional Chinese Medicine, *European Journal for Philosophy of Science*, Vol. 11 No. 37 Tahun 2021, lihat juga

[469]lihat Ismail, *Sejarah Agama-Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Tahun 2017, p. 40

[470]Nelson Udoka Ukwamedua, "Between Paul Feyerabend's Epistemological Dadaism And An Existential Anarchism: A Critical Discourse", *Cogito: Multidisciplinary Research Journal* Vol. XIII, No. 2/June, 2021, p. 38

[471]J.J.M. Wuisman, "Realisme Kritis: Pemahaman Baru Tentang Penelitian Ilmu Sosial'. *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Volume 6 No. 2 Tahun 2004. Secara konsep ini adalah kritik atas positivisme dan idealisme

epistemologi post-modern, keduanya terjebak pada perspektif yang naif. Kelompok epistemologi post-modern menggeser pemahaman terhadap ilmu dari yang tunggal dan *absolud-hegemonic* menjadi beragam dan *relative* yang mengutamakan subjek dari pada objek.

Di sisi lain, positivisme logis justru mengabaikan subjek dan lebih percaya pada kebenaran objek. Ide Bhaskar tentang *realisme kritis* mencoba menjembatani adanya reduksi dan tumpang tindih terkait "yang ada" dan "yang diketahui" melalui *realisme transcendental* yang menuntut penyatuan sains dan sosial, karena entitas sains menjadi sains manakala tidak terasing dari ranah tertentu dan tidak ada dikotomi antara pengetahuan yang diperoleh oleh peneliti dan apa yang dipahami masyarakat adalah sama.

Pengetahuan ini oleh Bhaskar terbagi menjadi dua yaitu pengetahuan *transitif* (pengetahuan yang terkondisikan oleh dunia-kehidupan seperti sosial, sains dan teknologi) dan *intransitive* (pengetahuan terberi di luar sosial, sains dan teknologi). Selain *realisme transcendental* dan realisme kritis. Ide Bhaskar juga terbangun atas epistemologi relatif dan putusan rasional yang menuntut seorang pemikir untuk konsisten atau dalam bahasa Nurul Huda disebut dengan "*manunggaling omong lan laku*"[472].

Kritik terhadap positivisme logis yang mengakibatkan kurangnya harmonisasi antara agama dan sains[473] juga dilakukan oleh Fritjof Capra dengan *paradigma sistemik-holistik*[474] yang mengakulturasikan paradigma

[472]Imam Wahyudi fdan Rangga Kala Mahaswa, "Epistemic Fallacy Menurut Roy Bhaskar", *Jurnal Filsafat Indonesia* Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, p. 89-99, lihat juga M. Nurul Huda, "Realisme Kritis Roy Bhaskar: Pelayan Filosofis untuk Ilmu-Ilmu Sosial", Jurnal Muqoddima, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, p. 43-76.

[473]Relasi agama dan sains, pada era *teosentris* ada pada posisi biner yang ditandai dengan peneguhan posisi agama sebagai dogma yang menjadi satu-satunya ukuran kebenaran dalam kehidupan, pada era ini ilmuan menjadi korban seperti yang terjadi pada Copernicus dengan Heliocentrisnya harus berhadapan dengan geosentris gereja. Hal ini direspons oleh para ilmuwan dengan menempatkan Tuhan hanya sebagai penutup sementara lobang kesulitan (*to fill gaps*) yang belum terpecahkan dalam tata nilai dan prosedur ilmiah yang mereka geluti tetapi apabila kesulitan tersebut telah terpecahkan maka Tuhan terparkirkan dan tidak dipedulikan. lihat John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog* Terj. F. Borggias, Bandung: Mizan, Tahun 2004, p. 2. Pada periode selanjutnya agama dan sains pada posisi untuk tidak saling memedulikan

[474]Dindin Alawi, Nanat Fatah Natsir dan Erni Haryanti, "Kajian Terhadap Pergerakan Kebangkitan Epistemologi: Ide Besar Fritjof Capra", *Jurnal Ilmiah Ilmu Pedidikan (JIIP)* Vol. 5. No. 1 Tahun 2022, p. 318-324.

Barat dan Timur sebagai kritik atas paradigma post-modern yang mekanistis-dualistis[475]. Menurutnya, agama adalah sumber pengetahuan yang bersifat intuitif-mistis. Sedangkan, sains bersifat positivisme logis. Mendekatkan keduanya merupakan hal yang mustahil karena beda wilayah dan pola. Kemustahilan yang dipercayai sekian lama melalui ketidakharmonisan hubungan sains dan agama akhirnya mendapat titik terang dengan diketemukannya fisika baru dalam wujud teori relativitas dan teori kuantum[476] yang memiliki korelasi paradigmatis dengan mistisisme Timur terkait entitas realitas. Melalui paradigma sistemik-holistik, Capra menawarkan paradigma baru yang mendekatkan sains dan mistisisme.

Kritik epistemologi Barat modern yang telah melahirkan modernisme yang menjunjung tinggi rasionalisme, materialisme, pragmatisme, dan sekularisme menjadikan manusia terasing dari dirinya, masyarakat dan alam sekitarnya yang memicu *fundamental error*[477] karena telah terlepas dari *scientika sacra*[478] (ilmu pengetahuan suci).

Sains modern yang positivistik, juga mendapat kritik dari Michael Polanyi dengan konsep *tacit knowledge* (segi tak terungkap dari ilmu

---

[475]Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban Sains, masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan*, terj. M. Toyibi, Yogyakarta: Bentang Budaya, Tahun 1999, lihat juga Fritjof Capra, *Tao of Physcics: Menyingkap Pararelisme Fisika Modern dan Mistisisme Timur*, terj. Pipiet maizier, Yogyakarta: Jalasutra, tahun 2021.

[476]Menghubungkan antara sains dan agama yang diidentifikasi sebagai pengetahuan rasional, fisika, dan mistisisme. Dalam pemikiran Fritjof Capra ditemukan kesejajaran antara fisika baru dan mistisisme. Fisika baru dan mistisisme mempunyai kesamaan ketika keduanya mencoba mengungkapkan mengenai realitas. Pertama, tentang kesatuan segala sesuatu. Kedua, kesatuan realitas. Ketiga, ruang dan waktu. Keempat, kedinamisan alam semesta. Kelima, kehampaan. Keenam, tarian kosmik. Ketujuh, kesemetrian alam, kedelapan, adanya pola perubahan, Sembilan, interpenetrasi.Lihat dalam Ridwan Abdullah Sani dan Muhammad Kadri, *Fisika Kuantum*, Jakarta: Bumi Aksara, Tahun 2017, Alamsyah M. Juwono, *Pengantar Fisika Kuantum*, Malang: UB Press, Tahun 2017, Aristo Purboadji, *Tuhan dalam Teori Relativitas dan Teori Kuantum: Suatu Perkenalan Fisika-Matematika Alam Roh,* Jakarta: Faith and Sience Centre, Tahun 2009, Agus Purwanto, Fisika Kuantum, Yogyakarta: Gava Media, Tahun 2016.

[477]Gregory Bateson, *Step to an Ecology of Mind,* New York: Ballantin Book Tahun 1972, p. 487. Kritik epistemologi Barat modern dari internal Barat juga dilakukan oleh Louise Masignon, Rene Guenon, Titus Burckhart dan Henri Corbin dengan menawarkan epistemologi baru yang holistik, lihat Bambang Irawan, "Urgensi Tauhid dalam Membangun Epistemologi Islam", *Jurnal Tasqofah*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2011, p. 277.

[478]Fritthjof Schoun mendefiniskan *sientica sacra* sebagai lawan dari *sains profan*. *Sientoca sacra* diartikan sebagai sains yang terintegrasi dengan wahyu Ilahi yang berorientasi pada pengungkapan keagungan Tuhan sebagai sumber kehidupan, lihat Fritchof Schoun. *Understanding Islam*, London: Unwin Paperbaccks, Tahun 1981

pengetahuan atau pengetahuan diam-diam). Menurutnya sains modern yang bersumber dari otoritas objek dalam artian ukuran kebenaran pengetahuan hanya diperoleh melalui uji verifikasi dan bukti empiris sangat menafikan potensi individu, sehingga dia mengatakan "*all knowing is personal"*[479]. Intinya semua teori ilmiah yang dihasilkan melalui metode seobjektif apa pun pasti menyimpan subjektivitas tersembunyi dari penemunya. Secara singkat *tacid knowledge* merupakan pengetahuan murni dari setiap orang yang diperoleh karena keterlibatan secara langsung atas rutinitas dan kebiasaan dalam menghadapi masalah, mencari alternatif solusi, menyusun potensi risiko dan melakukan inovasi, sehingga membentuk menjadi 4 hal dasar yaitu pengalaman (*experience*), keahlian (*skill*) cara pandang (*insight*), intuisi dan kebijakan (*wisdom*) yang semuanya bersifat intrinsik dan sangat personal[480]. Norsehan menyebutnya sebagai "*the knowledge of personnel (personal) owned by a person, consist the combination of knowledge, experience, wisdom and unique insight, and critical and stored in the individual*"[481].

Kritik-kritik di atas pemicu tunggalnya adalah "sekularisasi" epistemologi[482] di Barat pasca-*renaissance-aufklarung* dengan ditandai gerakan penafian semua unsur ketuhanan-metafisika dan hanya menerima kebenaran ilmiah berbasis riset-logis-positivistik. Kritik terkini tentang epistemologi juga diusung oleh Bo Dahlin dengan konsep *participatory epistemologi* yang mencoba mensintesis pemikiran "batas pengetahuan" Kant dan "kausalitas" Arisoteles[483]. Philippe Verreault mengusulkan konsep

---

[479]Michael Polanyi, *Science, Faith and Society*. USA: University of Chicago Press Tahun 2013

[480]Erdan Suwandana, *Tacit Knowledge, Corporate University, dan Masa Depan Widyaiswara*, Bekasi: Penerbit Mikro Media Teknologi, Tahun 2022, p. 7-14

[481]Norzehan Ngadiron; Mohd Hafizal Yusof; Mohd Hasnor Hasan; Habibah Adnan; Rudarul Morhaya Ismail; Iberahim Ali. "The Strategy Of Information Services Unit, BPM To Collect Tacit Knowledge Amongst The Officers Who Will Retire At The Malaysian Nuclear Agency", Nuclear Technical Convention Vol. 1 Tahun 2013, https://inis.iaea.org/

[482]Istilah "sekulerisme" epistemologi Barat digunakan oleh Usman Syihab, *Sekitar Epistemologi Islam: Memahami Bangunan Keilmuan dalam Kerangka Wordview Islam,* Yogyakarta: Bildung, Tahun 2021, p. 1.

[483]Bo Dahlin, "Epistemology, Technology, And Spiritual Science", *Cosmos and History,* Volume 17, Issue 3, p. 68

epistemologi of understanding[484] yang merupakan revisi dari konsep relasi pemahaman dan penjelasan yang mana upaya mengerti dan memahami suatu fenomena didasarkan atas dimilikinya pengetahuan penyebab yang disertai penjelasan.

3. Konstruk Epistemologi Islam

Kajian epistemologi Islam selain meMbahas tema-tema yang dibahas oleh epistemologi Barat juga meMbahas tema khusus yang beda dan tidak ditemui dalam kerangka keilmuwan epistemologis positivisme logis yaitu terkait sumber pengetahuan berbasis *ilham-intuitif*[485]. Oleh karenanya, kajian epistemologi Islam meliputi terdiri dari unsur utama yaitu wahyu intuisi, rasionalisme-empiris[486] dua unsur yang pertama adalah unsur taMbahan dari dua unsur yang kedua yang sudah familier dalam epistemologi Barat. MeMbahas epistemologi Islam berarti juga meMbahas *mysticism* yang berasal dari bahasa Yunani, "*myein",* yang berarti menutup mata dengan maksud sesuatu yang misterius yang tidak dapat dijangkau dengan cara-cara normal dan rasio[487]. Dengan menutup mata seseorang dapat menyaksikan rahasia terdalam yang inti dan hakiki. *Mysticism* terdiri dari metafisika, epistemologi dan etika dalam satu kesatuan yang utuh. Hal yang paling menantang, menurut Amin Abdullah adalah mengkaji relasi mistisisme dengan epistemologi[488] yang jarang tersentuh bahkan terabaikan.

Epistemologi Islam secara konsep juga sering dipertukarkan dengan istilah "pemikiran" dalam artian proses dan cara berpikir yang memungkinkan manusia melakukan abstraksi, analisis, sintesis terhadap

[484]Philippe Verreault-Julien, "Understanding does not depend on (causal) Explanation", *European Journal for Philosophy of Science* Vol. 9 No. 18 Tahun 2019

[485]Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam,* Jakarta: UI, Tahun 1993, p. 10-11.

[486]Mohd Faisal Mohamed dkk., "Islamic Epistemology and Its Relations to Scientific Method in Islamic Law of Evidence", *International Journal of Recent Technology and Engineering (IJRTE)* Volume-8 Issue-3, September 2019, p. 4350

[487]Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, Tahun 1974, p. 4, lihat pula Sulaiman, *Kesatuan Tasawuf dan Sains: Mencetak Manusia Cerdas Bercita Rasa Kemanusiaan dan Kekayaan Spiritual*, Semarang: SEAP. Tahun 2020, p. 67.

[488]Amin Abdullah, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum,* Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, Tahun 2003, p. 14-15,

entitas pengetahuan[489]. "Pemikiran" dimaknai sebagai pemahaman atas dasar perspektif-paradigma seseorang terhadap objek-entitas kenyataan[490]. Selain sebagai pemikiran, epistemologi Islam juga dimaknai sebagai pandangan hidup. Keduanya merupakan *vicious circle* yang saling memengaruhi[491]. Ini tampak dari kepercayaan seseorang terhadap Tuhan akan mendorong pada pemahaman tentang pengetahuan yang tidak tampak menjadi pengetahuan yang mungkin. Sebaliknya, penafian terhadap pengetahuan yang tidak tampak berimplikasi pada penolakan terhadap eksistensi Tuhan, atau dalam bahasa Wall, percaya bahwa sumber pengetahuan hanyalah subjektivitas, maka akan menolak sumber pengetahuan yang lain[492].

Mengkaji epistemologi Islam berarti mengkaji pandangan dan kecenderungan pemahaman kelompok-kelompok dalam Islam terutama terkait struktur metafisika yang mendasarkan atas wahyu, hadis, akal, pengalaman dan intuisi. Ini artinya ilmu dalam perspektif Islam adalah hasil dari pemahaman terhadap wahyu yang berkembang menjadi beragam tradisi intelektual yang memunculkan berbagai disiplin ilmu yang membentuk pandangan hidup. Sehingga, epistemologi Islam tidak semata bisa dipahami secara dikotomi, historis-normatif, tekstual-kontekstual, subjektif-objektif, melainkan melalui perspektif keilahian yang utuh.

Epistemologi Islam juga sering disebut sebagai nalar yang terdiri dari perilaku dan pikiran yang berkorelasi dengan beragam konsep, prinsip dasar dan aktivitas untuk memperoleh pengetahuan dalam suatu era dan masyarakat

---

[489]Save M. Dagan, *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan,* Jakarta: LPKN Tahun 1997, p. 847, lihat juga dalam Anwar Mujahidin, "Epistemologi Islam: Kedudukan Wahyu Sebagai Sumber Ilmu", Ulumuna Vol. 17, No. 1 Tahun 2013, p. 42.

[490]Lihat dalam Johan Hendrik Mauleman, "Kata Pengantarr" dalam M. Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* terj. Rahayu Hidayat, Jakarta: INIS Tahun 1994, p. 21.

[491]Lihat Hamid Fahmi Zarkasi, "Kata Pengantar" dalam M. Kholid Muslih (ed), *Epistemologi Islam: Prinsip-Prinsip Dasar Ilmu Pengetahuan Islam*, Ponorogo: DIIP Unida Gontor-Insists, Tahun 2021.

[492]Thomas F. Wall, *Thingking about Philosophical Problem*, Wadsworth: Thomas, Tahun 2002, p. 126.

tertentu[493]. Oleh karenanya, Abid al-Jabiri memperkenalkan konsep nalar Arab yang dimaknai sebagai serangkaian aturan dan hukum berpikir yang dirumuskan dan diinternalisasikan secara paksa tanpa sadar sebagai episteme oleh kultur Arab, yang terformulasi dalam nalar bayani, nalar burhani dan nalar Irfani.

Secara tipologi, epistemologi terbagi dalam dua paradigma yaitu paripatetik dan iluminatif (*hikmah al-israq*) yang sering disebut juga sebagai *transcendent theosophy (al-hikmah al-mutaaliyah*).

Pertama, paradigma paripatetik yang secara konseptual merupakan akulturasi pemikiran Aristetolian dan Neoplatonis yang menjunjung tinggi nalar rasionalis. Tokoh utama paripatetik adalah al-Kindi (801-860), al-Farabi (870-950), Ibn Sina (980-1037) dan Ibn Rusyd (1126-1198). Al-Kindi mengklasifikasi sumber pengetahuan manusia berasal dari pengetahuan indrawi yang didapat secara langsung pada saat mengamati realitas. Pengetahuan rasional berbasis akal untuk memahami hakikat, universalitas, dan pengetahuan *intuitif-ishraqi* yang memiliki otoritas kebenaran mutlak yang datang langsung dari Allah melalui pancaran nur-Ilahi. Berbeda dengan al Kindi, perolehan pengetahuan menurut al-Farabi dapat melalui mengindra (*jism*) yang dengannya manusia dapat membau, mendengar, melihat dan merasa, mengkhayal (*nafs*) yang memungkinkan manusia memperoleh kesan dari hal-hal hasil mengindra yang mana kesan yang muncul bisa saja benar atau bahkan salah dan berpikir (*aql)* untuk mengungkap ilmu-ilmu[494]. Ibn Sina hanya mengakui satu sumber pengetahuan yaitu akal, sedangkan Ibn Rusyd sumber pengetahuan adalah indra dan rasio tetapi otoritas kebenaran tertinggi hanya dari rasio sedangkan pengetahuan indra ada pada level di bawahnya.

---

[493]M. Abid Al Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam*, terj Burhan, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, Tahun 2003, Arini Izzat Khairina, "Kritik Epistemologi Nalar Arab M. Abid Al Jabiri, *Jurnal el Wasathiya*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2016.

[494]Ahmad Zainul Hamdi, *Tujuh Filosof Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, Tahun 2004, p. 77.

Kedua, paradigma iluminatif yang merupakan respons kritis[495] paradigma paripatetik dengan tokoh utama al-Ghazali (1058-1114), Suhrawardi al-Maqtul (1153-1191) dan Ibn Arabi (1165-1240). Sumber pengetahuan manusia menurut al-Ghazali diperoleh melalui indra*, aql* dan *qalb.* Pengetahuan yang didapat melalui indera adalah pengetahuan yang kurang sempurna dan bukan merupakan ilmu. Pengetahuan melalui akal juga banyak kelemahan karena berbasis respons indrawi. Pengetahuan yang hakiki datangnya dari *qalb* atau sering disebut ilmu laduni melalui ilham[496].

Suhrawardilah pencetus paradigma iluminasi yang hanya mengakui kebenaran berasal dari Tuhan yang disimbolkan dengan cahaya[497]. Dia menggabungkan cara kerja nalar dengan intuisi dan keduanya saling melengkapi. Nalar tanpa intuisi tidak akan mampu mencapai sumber transenden yang merupakan puncak kebenaran dan penalaran sehingga tidak dapat dipercaya. Intuisi tanpa dibarengi dengan logika dan kajian empiris juga bisa menyesatkan[498]

---

[495]Tradisi kritik dalam peradaban Islam merupakan tradisi yang lumrah. Pada era klasik kritik dilontarkan oleh al Ghazali terhadap pemikiran al-Farabi dan Ibn Sina dengan menulis kitab *Tahafut Al Falasifah* yang kemudian mendapat sanggahan dan komentar kritis oleh Ibn Rushd dalam kitab tahafut al tahafud. Tradisi kritik berlanjut di era modern seperti yang dilakukan oleh Muhammad Abdul tentang kejumudan berpikir masyarakat Islam, Ali Abdurrazik tentang khilafah, Thaha Husain tentang eksistensi syiir dalam tafsir dan Amin al Khuli tentang kritik sastra Al Qur'an. Tradisi kritik di era postmodern dilakukan oleh Muhammad Arkoun dengan kritik nalar islami, Abid al-Jabiri dengan kritik nalar arab, Hasan Hanafi dengan kiri Islam, Nars Hamid Abu Zayd dengan kritik teks dan kritik wacana agama, Ali Harb dengan kritik kebenaran, lihat Ahsin Wijaya, "Menyingkap Dimensi Idealogis Peradaban di Balik Kritik Keilmuan Al Jabiri" dalam Abid Rohmanu, *Kririk Nalar Qiyas al Jabiri: Dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani*, Ponorogo: STAIN Po Press, Tahun 2014, p. vii-viii.

[496]Al Ghazali, *Al Munqiz min al Dhalal*, terj. Abdullah bin Nuh, Jakarta: Tinta Mas, Tahun 1960, p. 205.

[497]Lihat dalam Khairul Amin, "Teosofi al-Suhrawardi al-Maqtul dan Mahzab Iluminasionisme dalam Filsafat Islam", *Al-Kawakib* Volume 2 Number 2 2021, p. 100-109, lihat M. Iqbal Maulana dan Syahuri Arsyi, "Tradisi Filsafat Iluminasionalisne dan Pengaruhnya terhadap Kajian Filsafat Islam", *Tajdid* Vol. 20 No. 1Tahun 2021, p. 32-62, lihat Muhammad Arif, Kritik Metafisika: Studi Komparatif Pemikiran Heidegger (1889-1976 M) Dan Suhrawardi (1154-1191 M), *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* Vol. 12, No. 1 Tahun 2022, p. 1-25, lihat Fathurrahman, "Filsafat Iluminasi Suhrawardi al-Maqtul", *Jurnal Tajdid:* Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan, Vol. 2 No. 2 Oktober 2018, lihat Mehdi Ha'iri Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 2003, Amroeni Drajat, *Suhrowardi: Kritik Filsafat Paripatetik*, Yogyakarta: LKiS, Tahun 2005, p. 223.

[498]Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, Tahun 1999, p. 154.

Ibn Arabi memunculkan konsep yang disebut Irfani (*gnostic*) sebagai pengetahuan puncak yang diistilahkan dengan *al-ilm al-asrar*. Selain pengetahuan yang didapat dari akal (*al-ilm al-aql*) dan pengetahuan dari keadaan (*al-ilm al-ahwah*). Paradigma iluminatif kemudian berkembang menjadi *trancenden teoshopy* dengan tokohnya adalah Mulla Sadra yang merupakan harmonisasi dari paripatetik dan iluminatif dengan konsep *al-hikmah al-mutaaliyah*.

Menurut Tamim Anshori, khazanah Islam klasik terklasifikasi dalam tiga paradigma yaitu filsuf-kalam[499], ulama-Fiqh dan sufi[500]. Pertama, filsuf-kalam. Untuk filsuf Islam klasik terklasifikasi lagi dalam dua kategori yaitu paripatetik dan iluminatif. Kelompok paripatetik (penalaran) yang dibangun atas pola deduksi rasional seperti al Kindi, al-Farabi, dan Ibn Sina yang mewarisi nalar Aristotelian dan kelompok iluminatif (pencerahan) yang lebih bercorak mistis-intuitif yang dipadukan dengan nalar rasional yang sering disebut sebagai *hikmah mutaaliyah* (kearifan puncak) sebagai antitesa dari kelompok paripatetik. Tokoh penting kelompok iluminatif ini adalah Shibabuddin Suhrawardi. Untuk kategori kalam (ulama), terbagi dalam dua yaitu kelompok yang mengutamakan rasio daripada wahyu seperti *mu'tazilah* dan kelompok yang mengutamakan wahyu dari pada rasio seperti *asy'ariyah*[501]. Kedua, ulama-Fiqh. Terdapat dua kelompok yaitu yang mengutamakan hadis untuk memahami Al-Qur'an sebagai contoh adalah Imam Syafii, dan yang mengutamakan akal untuk memahami Al-Quran seperti Abu Hanifah. Ketiga, sufi yang juga terbagi menjadi dua yaitu sufi

[499]Kata ini dimunculkan oleh Phytagoras sebagai ketidaksetujuannya terhadap ilmuan pada saat itu yang menyebut dirinya "ahli pengetahuan". Hal ini karena ilmu pengetahuan itu sangat luas dan terus berkembang jadi mustahil seseorang mampu menguasai semuanya, sehingga tidak selayaknya menyebut diri "ahli" atau "menguasai" pengetahuan dan lebih tepat disebut sebagai pencari dan pencinta pengetahuan-kebijaksanaan (*phyloshopia)* lihat Nur A. Fadhil Lubis, *Pengantar Filsafat Umum*, Medan: Perdana Publishing, Tahun 2015, h. 5.

[500]Tamim Anshori, *Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, terj. Yuliani Liputo, Jakarta: Zaman, Tahun 2015, p. 163, lihat pula Mutoharun Jinnan, "Konstribusi Keilmuan Islam Klasik dalam Pengembangan Islam Kontemporer: perspektif Epistemologis", Proceding of Islamic Conference of Islamic Epistemologi, UMS 24 Mai Tahun 2016.

[501]Murtadha Mutahari (Murtadha Mutahari, *Fundamental of Islamic Thought: God, Man and Universe*, Berkely: Mizan, Tahun 1995).

falsafi dan sufi akhlaqi. Sufi falsafi yang cenderung mengabaikan syariah terwakili oleh konsep ma'rifahnya Dzunnul al-Mishri, mahabbah-nya Rabiah al-Adawiyah, *wahdatul wujudnya* Ibn Arabi, *ittihadnya* Abu Yazid al-Busthomi. Hulu dari semuanya ialah sosok Mansur al Hallaj. Sedangkan sufi akhlaqi masih memakai syariah yang berbasis Qur'an dan Sunnah seperti al-Ghazali.

Pada era kontemporer, Issa J. Bollouta[502], membagi pemikiran Arab kontemporer dalam tiga paradigma yaitu transformatif, reformatif dan idealisme-totalistik[503]. Pertama, paradigma transformatif. Secara substantif kelompok ini mencoba meninggalkan pemikiran masa lalu Islam yang berbasis teks dan tidak progresif menuju modernitas. Kelompok ini terwakili oleh Adonis, Salamah Musa, Zaki Naquib Mahmud. Kedua, Paradigma reformatif yang menekankan sikap akomodatif Islam masa lalu yang perlu dilakukan telaah interpretatif-kritis untuk kemudian ditransformasi ke era sekarang dengan menggeser pola tekstualis ke kontekstualis. Kelompok ini tidak se-ekstrem kelompok pertama yang meninggalkan total jejak pemikiran masa lalu. Kelompok ini terpecah menjadi dua, yaitu: reformatif kiri rekonstruktif dengan tokohnya Hasan Hanafi dan reformatif kiri dekonstruktif dengan tokohnya Abid al-Jabiri dan Muhammad Arkoun, sedangkan reformatif kanan dengan tokoh Rasyid Ridha dan Hasan Al Banna[504]. Ketiga, Paradigma idealistis totalistik yang tetap mentradisikan kejayaan pola lama dengan tokoh al-Ghazali.

---

[502]Selain klasifikasi Bollota, Zuhairi Misrawi mengklasifikasi paradigma Islam posttradisionalis menjadi 3 kelompok. Pertama, kelompok ekletis (Fahmi Jad'an dan Zaqy Naqyed Mahmud). Kelompok ini menghubungkan orisinalitas dan modernitas melalui teori tradisi dengan membuang unsur-unsur negative dari tradisi dan mengambil sisi positif dari tradisi untuk kontributif terhadap persoalan modernitas. Kedua, Kelompom Revolusioner (Hasan Hanafi) dengan Gerakan liberalisasi pemikiran keagamaan yang telah mengakar kuat pada masa lalu, melakukan rekonstruksi pemikiran klasik dengan induksi nilai-nilai humanistic. Ketiga, kelompok dekonstruktif (Abid Al Jabiri, M. Arkoun) Lihat Muhammad Muslih, "Pemikiran Islam Kontemporer Antara Mode Pemikiran dan Model Pembacaan", *Jurnal Tsaqofah* Vol. 8 No. 2 Tahun 2012, p. 353-355.

[503]Issa J. Bollouta, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam,* terj. Nur Choliq Ridwan, Yogyakarta: LKiS, Tahun 2002, p. 4, lihat juga dalam Ahmad Syahid, "Struktur Nalar Islam: Perspektif Epistemologi Abid Al Jabiri", *Jurnal Aqlania*, Vol. 12, No. 1 Tahun 2021, p. 53-74.

[504]lihat Akhsin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kriti atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Insania Press Tahun 2004, p. 116.

Melalui reformatif kiri dekonstruktif inilah al-Jabiri melakukan kajian pemikiran Arab yang tidak menolak total masa lalu dan kontemporer dengan tiga pendekatan yaitu historisitas, objektivitas dan kontinuitas[505]. Historisitas dan objektivitas ditandai dengan pemisahan antara pembaca dan teks. Oleh karenanya, dalam melihat eksistensi bayani dan irfani supaya tidak terpisah perlu penghubung yakni burhani. Sedangkan kontinuitas melakukan koneksi antara pembaca dan teksnya yang harus terus menerus melalui burhani.

Dari sinilah posisi Jabiri terlihat mengagungkan burhani sebagai epistemologi yang harus ditekankan untuk kemajuan Islam kontemporer[506]. Ketiga konsep dasar (historisitas, objektivitas dan kontinuitas) al-Jabiri inilah yang mendasari pemetaan epistemologi Islam yang terdiri dari nalar bayani, burhani dan irfani.

Pertama, nalar bayani (penjelasan). Bayani adalah pengetahuan yang paling awal muncul, ditandai adanya perdebatan antara *ahl ra'yi* dan *ahl hadis* yang didamaikan oleh Imam Syafii dengan membatasi penggunaan *ra'yi* dan fokus pada penggunaan Al-Qur'an, Hadis, ijma dan qiyas[507]. Nalar bayani secara konsep berbasis pada *tafsir-ta'wil* atas teks yang diimplementasikan oleh kaum kalam dan fikih. Ibn Wahab[508] membagi 4 model Bayani yaitu: *bayan al-i'tibar* (penjelasan dengan materi), *bayan al-i'tiqod* (penjelasan dengan hati), *Bayani al-ibarah* (penjelasan dengan teks) dan *bayan al-kitab* (penjelasan dengan konsep-konsep). Untuk memperkuat nalar bayani, as-Syatibi dengan melanjutkan konsep Ibn Hasm dan Ibn Rusyd, mencetuskan tiga teori yaitu: *al-istinjaj* (mengambil kesimpulan atas 2 premis yang mendahului*), al-istiqra* (penelitian teks-teks yang setema dan kemudian diambil kesimpulan), dan *maqosyid al syar'i*[509]. Secara operasional, nalar

---

[505]Abid Al Jabiri, Post *Tradisionalisme Islam*, terj. Agmad Baso, Yogyakarta: LKiS, tahun 2000, p. 10.

[506]M. Muslih, *Filsafat ilmu Kalam atas Asusmi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan,* Yogyakarta: LESFI tahun 2016, p. 198.

[507]M. Abid Jabiri, Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Intereligius, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCISoD, Tahun 2003, p.150.

[508]lihat Khudori Sholeh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar Ruzz Media, Tahun 2013, p. 237.

[509]lihat Khudori Sholeh, *Filsafat Islam,*……….., p. 241.

Bayani dalam mendapatkan pengetahuan sumber utamanya adalah *qiyas* dan teks (wahyu) dengan pemahaman ilmu alatnya dan rasio sebagai sumber sekunder sebagai analisis[510]. Bayani secara substantif berisi tentang penjelasan berbasis teks, *ijma, qiyas* dan *ijtihad*i. Bayani terdiri dari bayani berbasis penafsiran wacana dan bayani berbasis pengambilan kesimpulan. Secara mudah burhani adalah paradigma pengetahuan berbasis rasionalis atas dasar indra dan pengalaman[511].

Kedua, nalar burhani. Tidak seperti bayani dan irfani yang memiliki akar budaya Arab klasik yang kuat, burhani merupakan nalar baru yang muncul dari kebijakan Kholifah al-Makmun tentang gerakan penerjemahan karya Aristoteles-rasionalistik[512] untuk membendung oposisi kelompok Syiah yang Irfani, terutama terkait konsep imamah yang bisa meruntuhkan eksistensi Kholifah. Nalar burhani ini dikembangkan oleh al-Kindi dan dilanjutkan dengan al-Farabi berbasis akal dan pengalaman indrawi.

Ketiga, nalar irfani. Nalar ini bersumber dari realitas pengalaman (*experience*) secara langsung melalui olah ruhani *(riyadhoh*) *salik* yang biasa disebut *tazkiyatun nafz* melalui tahapan *maqom* dan *ahwal* dalam tasawuf. Kehadiran Irfani atas dasar *kasyf* (tersingkapnya rahasia-rahasia oleh

---

[510]lihat M. Abid Al Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSoD, Tahun 2003, p. 64.

[511]Titian Ayu Nautika dkk., Pemikiran Epistemologi Abid Al Jabiri dan Implikasinya bagi Dinamika Keilmuan Islam, *Jurnal Saintific of Mandalika,* Vol. 2 No. 12 Tahun 2021, p. 612-620.

[512]Nalar Burhani secara historis dipicu oleh masuknya Hellenisme melalui program penerjemahan dan pembelian *manuscript* pengetahuan Yunani ke Bahasa Arab yang dimulai pada kekholifahan Harun Al Rasyid (786-809) dan dilanjutkan pada kekhalifahan al Makmun (813-833), lihat Harun Nasutiom, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, Tahun 1973, p. 11, dari kebijakan inilah memunculkan ilmuan-ilmuan Arab seperti: Bidang Kedokteran (al Razi (866-909), Ibn Sina, Ibn Rusyd). Bidang Filsafat (al Kindi (801-862), Al-Farabi (870-950), al Ghazali (1058-1111). Bidang Ilmu Alam (al Khawarismi (780-850), al Biruni (973-1051). Bidang Hukum islam ditandai munculnya empat imam mazhab. Bidang Hadis: al Bukhari, Muslim, Ibn Majah, Abu Dawud. Bidang teologi: abu Hasan Al Asari dan Abu Mansyur al Maturidhi. Lihat Poeradisastro, *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Peradaban Modern*, Jakarta: P3M, Tahun 1986, p. 13. Program penerjemahan ini dilakukan sangat selektif, terkhusus untuk ilmu-ilmu kedokeran, ilmu alam, ilmu bumi dan ilmu ukur dan meninggalkan sastra yang dinilai syirik dan bermuatan takhayul. Lihat Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, Tahun 19997, p. 16, Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, Tahun 1996, p. 299.

Tuhan)[513]. Karena berbasis pengalaman, maka nalar Irfani berbasis *dzauq* (rasa). Karena irfani hadir secara langsung maka juga disebut ilmu *hudhuri*[514] atau disebut juga ilmu laduni[515].

Memahami Irfani dalam ungkapan Rumi "kalau Anda ingin mengetahui api maka panggang diri Anda di atas api"[516]. Intinya mengetahui dan memahami suatu keadaan secara eksistensial tidak berbasis literatur dan teori. Pengetahuan Irfani dalam hierarki ilmu al-Ghazali merupakan tingkatan tertinggi, baru disusul Bayani dan burhani[517]. Singkatnya nalar Irfani adalah pengetahuan berbasis pengalaman batin yang intuitif dan hadir (*hudhuri*) atau *direct experience*. Metode yang digunakan adalah *ad-dzakiyah, al-riyadhah, al-mujahadah, al-syarqiyah, al-laduniyah*[518].

Abu al-A'la Afifi merinci pengetahuan intuitif menurut Ibn Arabi sebagai berikut: bersifat bawaan (esoterik), berada di luar sebab. Sehingga, tidak diperlukan uji validitas. Nalar ini hanya untuk orang-orang tertentu, identik dengan pengetahuan Tuhan, tidak bisa diucapkan dengan kata-kata dan harus dengan pengalaman langsung[519]. Intuitif dalam perspektif sufi tidak semata statis melainkan juga memadukan peran akal dan wahyu. Sinergi intuisi, akal dan wahyu ini oleh Mulla Sadra disebut *hikmah al-mutaaliyah*[520]. Untuk mendapatkannya harus dengan mengosongkan jiwa dari syahwat dan keduniawian melalui *riyadhah* pendekatan diri kepada Allah. Sehingga, jiwa

---

[513]Mulyadi Kertanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, Tahun 2003, p. 59, lihat juga dalam Nasrullah, "Nalar Irfani: Tradisi Pembentukan dan Karakteristiknya", Hunafa Vol. 9 No, 2 Tahun 2012, p. 171-183

[514]Mehdi Haeri Yasdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsion Muhammad, Bandung: Mizan, Tahun 1994.

[515]

[516]Mulyadi Kertanegara, *Renungan Mistik Jalaludin Rumi*, Jakarta: Pustaka Jaya 1987, p. 35.

[517]Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto, Bandung: Mizan, Tahun 1998.

[518]lihat Zarkasi HF, *Kritik terhadap Model Pebacaan Kontemporer,* Ponorogo: CIOS, Tahun 2015), p. 90.

[519]Abu al A'la Afifi, *Filsafat Mistik Ibn Arabi* terj. Syahrir Nawawi, Jakarta: Gaya Media Pranata Tahun 1969, p. 55.

[520]lihat Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Tahun 2002, p. 122

menjadi bersih seperti cermin yang mengkilap yang mampu menangkap dan berkomunikasi dengan *aql fa'al.*

Secara historis, kemunculan irfani terdiri dari 5 tahap. Pertama, tahap pembibitan yang muncul pada abad pertama hijriah, ditandai dengan fenomena zuhud dan pelakunya ditandai sebagai orang-orang suci. Tahap kelahiran dimulai pada abad ke-2 Hijriyah yang ditandai dengan terbitnya karya-karya Hasan Basri, Fudyail Ibn Iyyad, dan Rabiah Adawiyah. Pada periode ini *zuhud* bergeser dari perasaan takut ke perasaan cinta. Kedua, tahap pertumbuhan dimulai abad 3-4 Hijriyah yang ditandai dengan peMbahasan mengenai jiwa dan perilaku serta tersistematisasinya peMbahasan tentang intuisi seperti yang dilakukan Dzunnun al-Misri, Junaid al-Bagdadi, dan Abu Bakar asy-Syibli. Ketiga, tahap puncak pada abad ke 5 Hijriyah dengan tokoh utamanya al-Ghazali. Keempat, tahap spesifikasi yang dimulai pada 6 Hijriyah dengan tokoh Syekh Abdul Qodir al-Jailani, Abu Hasan As-Syadzili, Ibn Athaillah al-Iskandari, Suhrawardi dan Ibn Arabi. Pada tahap inilah muncul irfan sunni yang fokus pada perilaku dan Irfan teoretis yang syiah, fokus pada filsafat. Kelima, tahap kemunduran pada abad ke 8 Hijriyah yang ditandai dengan kemunduran Irfan Sunni dan berkembangnya Irfan teoretis seperti Hamzah Fansuri dan Syamsudin al-Sumatrani[521]

Bayani, burhani, Irfani telah menunjukkan eksistensi dalam bidangnya masing-masing. Bayani telah menguatkan disiplin ilmu fiqh dan kalam, burhani kontributif terhadap filsafat Islam pada masa lampau dan Irfani telah menghasilkan teori-teori besar dalam sufisme. Terlepas dari keberhasilan di atas, kelemahan bayani adalah lebih bercorak dogmatis-apologetika. Sementara, burhani meski sudah mengusung nalar rasional, tetapi, masih berpola deduktif-induktif yang sudah jauh ketinggalan untuk berakselerasi dengan nalar kontemporer. Sedangkan Irfani terjebak pada pola *kasyf* dan ilham yang sudah baku dalam komunitas tarekat. Sehingga, butuh kemampuan dan keberanian untuk berhadapan dengan metodologi

[521]lihat Atang Abdul Hakim, *Filsafat Umum dari Metodologi sampai Teofilosofi*, Bandung: Pjustaka Setia, Tahun 2008, p. 472

keilmuwan tarekat untuk mengembalikan Irfani dalam kerangka keilmuwan epistemologi Islam.

Oleh karena itu, burhani, bayani dan irfani tidak bisa diimplementasikan secara terpisah, melainkan harus terintegrasi-sirkuler yang diintegrasikan dengan epistemologi baru. Yang tidak terjangkau oleh Abid Jabiri adalah *tajribi* yaitu pola rasionalitas berbasis eksperimen dan pengamatan langsung. Agar lebih maksimal keempat pola epistemologi yang terdiri dari burhani, bayani, irfani dan tajribi yang terintegrasi perlu didukung penguasaan ilmu sosial modern seperti sosiologi, antropologi, sejarah, hermeneutik dan lainnya yang keempatnya harus selalu bersifat terbuka dan inklusif[522].

Dari deskripsi di atas terdapat tiga macam teori pengetahuan Islam yang populer. Pertama, pengetahuan rasional (al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajjah, Ibn Tufail, Ibn Rusyd. Kedua, pengetahuan indrawi. Ketiga, pengetahuan intuitif. Ketiga hal ini oleh Ibn Arabi disebut dengan istilah *al-ilm al-aql* (rasionalisme}, *al-ilm al-ahwal* (empirisme) dan *al-ilm al-asror* atau juga disebut dengan istilah *ilm al-asror* (iluminatif, ketersingkapan) atau dalam istilah al-Ghazali disebut *ilm al-mukasyafah*. Sementara, Suhrawardi menyebut *ilm hudhuri*[523],

Beragam tawaran epistemologi Islam kontemporer hadir seperti: Pertama, epistemologi tauhidi oleh Masudul Alam Chaudhury. Epistemologi ini bersifat universal dan holistik, terbebas dari *taqlid* dan liberalisme. Kedua, *new critical epistemologi* oleh Arkoun yang merupakan kritik paradigmatis terhadap Islamisasi ilmu pengetahuan[524]. Ketiga, Muhammad Iqbal (1873-

[522]Khudhori Soleh*, Filsafat Islam dari Klasik sampai Kontemporer*, Malang: UIN Maliki Tahun 2013.

[523] Lihat Ibn Arabi, *al Futuhad al Makkiyah*, Cairo: Dar Shader, tt, Vol. 1, p. 31, lihat pula, Mehdi Haeri Yasdi, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan,* terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, Tahun 2003, p. 65, lihat Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, p. 244, lihat Akhmad Kharis Zubair dkk., *Filsafat Islam Seri 2*, Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, Tahun 1992, p. 353.

[524] Taufik Mustafa dkk., “Epistemologi Ilmu Pengatahuan Islam Klasik dan Kontemporer”, *Jurnal Hawari* Vol. 2 No. 2 Tahun 2021,

1938) menawarkan epistemologi dinamis-integralistik sebagai solusi kejumudan pemikiran Islam.

Iqbal mengintegrasikan tiga sumber pengetahuan (*afaq, anfus,* dan sejarah) menjadi satu kesatuan yang menyempurnakan secara dinamis. *Afaq* adalah sumber ilmu yang berasal dari realitas fisik (alam raya) yang mengantarkan pada kebenaran puncak (*ultimate reality*) yaitu Tuhan. *Anfus* adalah sumber ilmu dari manusia yang merupakan kesatuan jiwa-raga yang mengandung tiga potensi epistemologis yaitu indra, akal, dan intuisi. Sementara, sejarah yang merupakan rekaman kehidupan masa lalu tidak saja menyajikan data-data deskriptif, tetapi, data tersebut perlu dianalisis secara kritis dan dilakukan interpretasi untuk dijadikan sumber pengetahuan[525].

Kategorisasi Iqbal tentang tiga sumber pengetahuan (*afaq, anfus* dan sejarah) berbeda dengan yang dilakukan oleh Mehdi Golsani (akal, indra dan hati), Naquib al-Attas (akal, indra, hati dan *khabar shadiq*), Mulla Sadra (*al-ilm al-shuwari* (konseponal) dan *al-ilm al-laduni* (presensial)[526].

Sebagaimana al-Jabiri, Abdul Karim Sorosh mengajukan epistemologi Islam dalam 3 kategori yaitu: *maslahi*, *ma'rifah* dan *tajribah*[527]. Pertama, nalar *maslahi* menekankan agama harus berimplikasi pada kemaslahatan. Contoh nalar ini dipraktikkan oleh Ali Syariati di Iran. Baginya agama yang tidak bermanfaat di dunia juga tidak bermanfaat di akhirat. Kedua, nalar *ma'rifah*. Hampir sama dengan *maslahi*, tetapi, beda orientasi. *Maslahi* lebih ke aspek kebermanfaatan, sedangkan *ma'rifah* adalah harus berpikir rasional dan tidak *taqlid* pada tokoh. Contoh nalar ini dipraktikkan oleh kaum

---

[525]Lihat Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam,* terj. Ali Audah, Jakarta: Tintamas, 1982, p. 111, lihat juga Ach. Maimun, "Filsafat Dinamis Integralistic: Epistemologi dalam Pemikiran Muhammad Iqbal", *Jurnal Kabilah* Vol. Vol. 3 No. 2 Tahun 2018, p. 142-156, lihat Suhermanto Ja'far, "Epistemologi Tindakan Muhammad Iqbal", *Jurnal Teosofi* Vol. 3 No. 1 Tahun 2015, p. 80-106

[526] lihat Mehdi Golshani, *The Holy Qur'an and the Science of Nature*, New York: Global Publications, Tahun 1998 p. 178, lihat Syamsuddin Arif, "Prinsip-Prinsip Dasar Epistemologi Islam" dalam Adian Husaini (ed), *Filsafat Ilmu perspektif Islam dan Barat,* Jakarta: Gema Insani Press, Tahun 2013, p. 114, Lihat Naqoib Al Attas, *Islam dan Filsafat ilmu Pengetahuan*, terj. Saiful Mujani, Bandung: Mizan, Tahun 1995, p. 35, untuk Mulla Sadra lihat dalam MM Sharif, *A History of Muslim Philoshopy*, Wiesbaden: Ottoharrossowits, Tahun 1966, p. 936

[527] Ahsin Wijaya, "Nalar Epistemologi Agama: Argumen PluralismeReligius Epistemologis Abdul Karim Sorosh", Jurnal Episteme, Vol. 11 No. 2 Tahun 2016, p. 220-221.

mutakalimin dan *filsuf*. Ketiga, nalar *tajribah* menekankan beragama sebagai ekspresi pengalaman batin. Ketiga paradigma Sorosh apabila diintegrasikan dengan terminologi Jabiri maka dapat diakulturasikan menjadi: nalar bayani-eksplanatoris-*maslahi,* nalar burhani-demonstratif-*ma'rifati* dan nalar irfani-gnosis-*tajribati*.

Dalam tataran operasional untuk memahami epistemologi[528] peneliti meminjam konsep *epistemologi dihliz* Al Ghazali. Konsep *epistemologi dihliz* menurut Ebrahim Moosa[529], merupakan kesatuan konsep dasar epistemologi al-Ghazali yang terdapat dalam term "*wa ma qobla dhalika ka al dihliz li al salik Ilahi* (dan apa pun yang mendahului, ia seperti *dihliz* (ruang antara) bagi yang mencari-Nya) yang terdapat dalam karya Abu Hamid Al Ghazali, *Al Munqiz nin al Dalal*. Intinya al-Ghazali, menerima dan memilih ajaran para filsuf, tetapi, juga menolak beberapa term yang lain[530]. Dia melakukan sintesis dan menolak konsep hegemoni dan menunjukkan tidak adanya kontradiksi antara dua term yang tampaknya bertentangan. *Dihliz* adalah hibrida antar term yang berbeda yang membingkai semua disiplin keilmuwan untuk membuka kemungkinan hubungan yang kreatif. *Dihliz* secara bahasa adalah kata dari Persia yang telah diarabkan yang berarti "ruang antara pintu dan rumah".

Sebuah tawaran epistemologi yang berusaha mendialogkan term-term yang dipandang kontradiktif. Tawaran *dihliz* ini penting juga untuk melihat konteks terjadinya dua kutub epistemologi secara internal di dunia Islam: antara epistemologi islamisasi ilmu yang diusung oleh Ismail Raji Al-Faruqi, Naqoib Al-Attas, Osman Bakar yang anti Barat karena mengagungkan nalar

---

[528]Term epistemologi secara etimologi dari kata Yunani *epistēmē* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti teori. Istilah ini pertama kali digunakan oleh JF. Ferrier. Secara istilah dimaknai sebagai "seperangkat proses untuk memperoleh pengetahuan

[529]Ebrohim Moosa, "Introduction", dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalisme,* Oxford: Oneworld Publication, 2000 lihat pula Ebrahim Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagenation*, Chapel Hill and London: The University of Nort Carolina Press, 2005

[530]Chafid Wahyudi, "Dihliz Al Ghazali: Seni Hibrida dalam Formulasi Epistemologi Islam", 2nd *Proceedings* Annual Conference for Muslim Scholars, UIN Surabaya 21-22 April 2018

rasional empiris. Sementara, di sisi lain umat Islam juga mencoba menyusun epistemologi mandiri untuk sejajar dengan Barat yang dimotori oleh Hasan Hanafi, Abid Al-Jabiri, Abdullah Ahmed An-Naim, yang dalam level tertentu masih terpengaruh Barat.

Disebabkan rancang-bangun riset ini ada terminologi budaya dan perspektif pesantren Jawa, maka gagasan *dihliz* al-Ghazali di atas kemudian dikomparasikan dengan gagasan mistiso-filsufi Mulyadi Kertanegara. Menurut Mulyadi, epistemologi Islam yang kita punya masih terdominasi epistemologi Barat yang positivistik-naturalistik. Oleh karenanya, dia menawarkan konsep mistiso-filsufi untuk memberikan penyadaran dalam mendamaikan agama, tasawuf dan filsafat. Konsep mistiso-filsufi mempertegas bahwa epistemologi Islam dibangun bukan sebatas pada indra-empirisme melainkan juga akal, intuisi, juga wahyu. Tuhan sebagai pencipta pengetahuan dan manusia mampu memperoleh sebagian pengetahuan dengan peran Tuhan, tetapi, juga tidak serta merta menjadi pengetahuan yang perlu dikritisi dengan bantuan akal dan hati. Hubungan dinamis indra-akal-hati yang berlanjut pada transendensi menjadi fondasi dasar mistiso-filsufi Mulyadi Kertanegara

4. *Ilmu-Ngelmu-Laku*: Produksi Pengetahuan Orang Jawa

Mendeskripsikan epistemologi Jawa berarti harus memahami pandangan hidup atau disebut dengan istilah *pengejawantahan budi*[531] orang Jawa yang mewujud dalam *tata urip, tata krama, lan tata laku*[532]. Kadang pandangan hidup tersebut dipersepsikan *njlimet* dan kompleks karena penuh dengan *sanepan-sanepan* (perumpamaan) yang perlu ditafsirkan. Sehingga, sering *sasar susur* (salah persepsi)[533].

Hal itu dikarenakan perilaku orang Jawa adalah cerminan substansi dari pemikiran dan pandangan hidup Jawa. Sehingga, dengan memahami perilaku

---

[531]Karnaka Kamajaya, “Manusia Jawa dan Kebudayaannya dalam Negara Kesatuan RI”, dalam Soenarko Setyodarmodjo (ed), *Menggali Filsafat dan Budaya Jawa*. Surabaya: Lembaga Javanologi Surabaya, Tahun 2007, p. 84.

[532]Imam Budi Santoso, *Laku Prehatin: Investasi Menuju Sukses Ala Manusia Jawa,* Yogyakarta: Memayu Publishing, Tahun 2011.

[533]Fatkur Rohman, “Dunia Batin Jawa”, *Kontemplasi* Vol. 5 No. 2 Tahun 2017, p.1.

akan memahami makna dan filsufi kehidupan. Karakteristik orang Jawa terdeskripsikan dalam idiom *wong jowo nggoning roso* (orang Jawa itu mengedepankan perasaan); *padho gulenge ing kalbu* (selalu bergulat dengan kalbu); *ing sasmito amrih lantip* (cerdas dalam menangkap pesan-pesan intuitif); *kumawo nahan howo nafsu kinemot manoting driyo* (mampu menahan hawa nafsu hingga akal mampu memahami yang substansi) yang dalam hidup tidak mengagungkan *semat* (harta); *kramat* (kekuasaan), dan *hormat*, akan tetapi, mengedepankan sikap *mulat sariro ing wani* (berani mengintrospeksi diri), *deduga* (selalu mempertimbangkan dengan matang dari setiap tindakan yang akan dipilih), *prayogo* (selalu berorientasi pada yang baik dan benar) dan *watoro-reringgo* (berhati-hati terhadap sesuatu yang belum pasti) yang hidupnya selalu berorientasi pada *sesanti harjaning kahendran dan harjaning pati* (keselamatan dan kesejahteraan hidup di dunia dan pasca kematian[534].

Kepribadian orang Jawa selalu didasarkan pada sikap *eling* (sadar dan selalu berorientasi pada ketuhanan), *percoyo* (percaya eksistensi *sukmo* sejati), *mituhu* (selalu konsisten menjalankan perintah Tuhan), *rilo* (ikhlas hati untuk mengabdi kepada Gusti/Tuhan), *nerimo* (bersyukur), *sabar* dan *berbudi luhu*r dengan memegang teguh konsep *eling lan rumekso marang uripe* (selalu ingat dan menjaga hidupnya), *rereh* (sabar dan tidak mengekang diri), *ririh* (tidak tergesa-gesa) dan *ngati ati*, tidak *adigang* (sombong karena pangkat-kekayaan), *adigung* (sombong karena kepintaran dan memandang rendah orang lain), *adiguna* (sombong karena keberanian dan kemampuan beretorika), selain hal di atas orang Jawa juga punya *paugeran* (aturan kultural) yang terdiri: *saiyek saeko proyo* (bergerak bersama untuk satu tujuan), *sopo gawe nganggo, sopo nandhur ngunduh* (siapa yang membuat dia yang memakai, siapa yang menanam dia yang memanen), *wong temen ketemu wong salah seleh* (orang yang bersungguh-sungguh maka akan

---

[534]Muslih, “Pandangan Hidup dan Simbol-Simbol dalam Budaya Jawa”, *Millah*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2004, p. 204-220.

tercapai tujuannya, dan orang yang salah akan menerima konsekuensi dari kesalahannya).

Konsep epistemologi Jawa dapat dirujuk dari konsep "*ilmu*, *ngelmu lan laku*" yang terdapat dalam tembang pucung "*ngelmu iku kalakone kanti laku*". Ilmu lebih bersifat ilmiah sedangkan *ngelmu* berbasis olah batin yang wajib disertai kemampuan *madubasa* (kedewasaan pribadi), *maduroso* (kedewasaan sosial), dan *madubroto* (kedewasaan spiritual[535], sehingga *ngelmu* dikertabasakan[536] sebagai *angel nemu*[537] (susah untuk mendapatkan) karena harus disertai laku prihatin yang serius dan terstruktur. Mencari ilmu (*nggolek ngelmu)* dilakukan dengan dua acara yang menjadi satu kesatuan yaitu *meguru* dan *laku* atau *nglakoni*.

Ngelmu itu berbasis *kawruh* (pengetahuan) yang bersumber dari aspek batiniah seperti *ketajaman anggraito*[538] yaitu sejenis intuisi untuk mengetahui sesuatu yang belum terjadi (*weruh sak durunge winarah*) dan mengetahui sesuatu di balik kejadian. *Kawruh* lebih menitikberatkan pada kebijaksanaan yang bertujuan akhir pada keselamatan dan kesejahteraan lahir batin[539]. *Kawruh* ini bisa didapat dengan memenuhi beragam syarat yaitu: *tekat, teguh, taat, tabah, taberi* (rajin), *tlaten* (tekun), *tliti, tangen* (teguh), *tanggon* (percaya diri dan *takonan* (berani bertanya) serta yang paling penting *tirakat/prihatin* dengan *mesurogo/patirogo* dengan mengurangi makan minum tidur dan *mesubudi,* mengendalikan nafsu dengan *nutupi babahan howo songo* serta *manembah*[540] yang terdiri dari *sembah rogo, sembah cipto,*

[535] Gandes Sekar Putri, "Kesusastraan: Ajaran Nilai-Nilai Moral Masa Hamengkubowono V", *Istoria* Vol 13, No. 1 Tahun 2017.

[536] Kertabahasa adalah asal usul kata menurut penggalan suku kata sehingga mewujud menjadi kata yang memiliki makna baru, contoh tandur (nata karo mundur), tuwo (ngenteni metune nyowo).

[537] Agus Sugiharto dan Ken Widyawati, Legenda Curug 7 Bidadari (Kajian Strukturalis Levi-Strauss), *Suluk Indo*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, p. 23.

[538]Suryo Ediyono, "Makna Golek Ngelmu sebagai Jati Diri Manusia dalam Budaya Jawa", *Etnografi* Vol. 13, No. 1 Tahun 2013, p. 246-306.

[539]Deby Steviangga Harsena, "Sikap Ngelmu pada Teks Wedharan Wewadining Bawana", *Proceeding INUSHARTS* (International Young Scholars Symposium on Humanities and Arts) UI Vol. 2, December 2018, p. 700.

[540]Thomas Wiyasa Bratawijaya, *Mengungkapkan dan Mengenal Budaya Jawa*, Jakarta: Pradnya Paramita, Tahun 1997, p. 41.

sembah jiwo dan *sembah roso* yang disertai dengan wawas diri[541] *lan ojo dumeh*[542] (jangan mengagungkan diri) dengan satu tujuan untuk *hamemasah hamemasuh tajeming kalbu* (mengasah dan menyucikan untuk ketajaman kalbu) untuk mencapai *kawaskitaning cipto* dan mencapai cahaya batin yang kesemuanya perlu dilakukan dengan berguru kepada *poro winasis*[543].

Ngelmu yang didapat terbagi menjadi dua yaitu *ngelmu kasunyatan* dan *ngelmu kebatinan*[544] yang dengan keduanya orang dapat memperoleh *kawicaksanan* (kebijaksanaan) dan *kawaskitan* (ketajaman batin) yang ditandai dengan sikap *anteng jatmiko ing budi* (berperilaku dan berkepribadian tenang), *lusuh sastro* (hati-hati dan sopan dalam bertutur kata), *wasis samubarang tanduk* (mampu menyelesaikan semua tugas dengan baik) dan *prawiro ing batin* (bijaksana hati) untuk mencapai tahap *dadi wong*[545] (menjadi manusia) yang selalu *ngudi kasampurnan* (mencari kesempurnaan)[546].

Dalam hal memilih guru dalam *meguru*, seseorang harus mempertimbangkan delapan aspek yang terdiri *nastiti* (konsisten dalam memberikan *wejangan*), *nastopo* (melakukan dan mencontohkan laku prihatin), *kulino* (selalu berbuat baik), *diwoso* (menguasai ilmu secara mumpuni), *santoso* (berperilaku lurus), *engetan* (selalu ingat detail tentang ilmu), *santiko* (mampu menempatkan diri berbasis kebijaksanaan) dan *lono*

---

[541]Damardjati Supadjar, *Mamas Diri*, Yogyakarta: Philoshopi Press, Tahun 2001.

[542]Ada ungkapan *Ojo dumeh kuwoso tumintake daksuro lan daksiyo marang sak podo-podo* (jangan mentang-mentang berkuasa, menjadikannya egois dan semena-mena kepada sesame), *ojo dumeh menang tumindake sakwenang-wenang* (jangan mentang-mentang menang maka jadi semaunya sendiri), *ojo dumeh pointer tumindake keblinger* (jangan mentang-mentang pinter sehingga penyimpang dari yang seharusnya. Ada juga ungkapan *mumpung menang njur nyawiyah hake liyan* (selagi berkuasa maka merampas hak orang lain), *mumpung kuwasa sapa siro sopo ingsun* (selagi berkuasa maka siapa Anda siapa saya)

[543] Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: Hanindita, Tahun 2001, p. 9.

[544] Bambang Subandrio, *Keselamatan bagi Orang Jawa*, Jakarta: Gunung Mulia, Tahun 2000, p. 112.

[545]Atik Triratnawati, "Konsep Dadi Wong menurut Pandangan Wanita Jawa", *Humaniora* Vol. 17, No. 3 Tahun 2005.

[546]Imam Sukardi dan Tabah Sulistyono, *Manusia Jawa: Suatu Kajian terhadap Serat Centini,* Karanganyar: Surya Pustaka Ilmu, 2019, p. 4, lihat juga Moh Koesnoe, "Sangkan Paraning Dumadi: sebagai Filsafat dan Ngelmu" dalam Soenarko Setyodarmodjo (ed), *Menggali Filsafat dan Budaya Jawa*. Surabaya: Lembaga Javanologi Surabaya, Tahun 2007, p.55.

(tidak berubah-berubah dalam ucapan)[547], dari sisi murid harus mengedepankan sikap *harep, tetap, mantep, gemi, tata, telaten, titi lan eling*[548]

Aspek kedua dari *ngelmu* adalah *laku*. *Laku* dalam budaya Jawa terklasifikasi menjadi dua yaitu *laku tarak* dan *laku taruk*[549]. *Laku tarak* (perilaku menjauhi) adalah laku baik yang harus dilakukan dengan *ngeker nafsu* (mengekang nafsu), sedangkan *laku taruk* adalah laku yang harus dijauhi, yang ditandai dengan menuruti semua kesenangan dan nafsu. Secara substantif *Laku* adalah upaya memperoleh pengetahuan dengan beragam tirakat pembersihan jiwa untuk mencapai "aku sejati" melalui *susana* (syukur-sabar-*narimo*), *mo sa* (lima sa yang terdiri *sabutuhe, saperlune, sacukupe, sabenere, samestine, sapenake*) dan *telu e* (*eneng-ening-eling*) yang ujungnya adalah tersingkapnya pengetahuan yang dalam Islam masuk kategori epistemologi intuitif. Namun, "*laku*" tidak berhenti di sini, tetapi, lanjut diimplementasi dalam perilaku yang disebut dengan "*raos-roso*" sebagai bahan evaluasi perbaikan. Konsep dalam epistemologi Barat sepadan dengan konsep perpaduan empirisme-rasionalisme dan falsifikasi. Ujung dari *raos-roso* adalah konsep *dadi wong kang sumenep* (sukses yang mengerti benar dan berpikir benar).

Secara teknis, *laku* dalam memperoleh pengetahuan, dipertegas dengan istilah *laku ing sasmito amrih lanthip*[550] (seseorang yang ingin berilmu harus mengasah potensi lahir dan batin) yang kemudian dikenal dengan istilah *laku lan ngelmu*. *Laku* secara bahasa Jawa diartikan sebagai tindak yang memiliki unsur gerak[551]. Akan tetapi, dalam konteks ini dimaknai sebagai cara hidup

---

[547] Suwardi Endrasrawa, *Falsafah Hidup Jawa*, Tangerang: Cakrawala, Tahun 2003, P. 205.

[548] Suwardi Endraswara, *Falsafah Hidup Jawa*, …………., P. 207.

[549]Damar Shashangka, *Ilmu Jawa Kuno, Sanghyang Tattwajnana Nirmala Nawaruci* (Jakarta: Dolpin, Tahun 2015, p. 92

[550]Aji Badrudin, "Mengungkap Pengetahuan Lokal Masyarakat Jawa dalam Berinteraksi dengan Lingkungan Melalui Sasmito Jawa", International Seminar Langguage Maintenance and Shift V, pada 2-3 September 2015.

[551]Sutrisno Sastro Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia)* Yogyakarta: Kanisius, Tahun 2009, p. 204.

berbasis *laku batin* (spiritualitas) dalam rangka pendekatan kepada Tuhan mendapatkan *ngelmu kasampurnaning dumadi*.

Dalam budaya Jawa, ilmu dimaknai sebagai pengetahuan (*knowledge*) sedangkan *ngelmu* sebagai *gnosis* (pengetahuan berbasis spiritual-intuitif. Hal ini dikarenakan konsep mistis kejawen tidak berbasis teologi melainkan teosofi[552]. Konsepsi *ngelmu* ini bisa juga ditelusuri dalam nilai filsufi *siwur*[553] yang terdiri dari tiga bagian yaitu *batok kelapa* di bagian atas untuk menampung air, pegangan di bagian bawah yang terbuat dari kayu (*kajeng*) dan *kancing* sebagai *talen* atau *tali* (untuk mengunci) *batok* dengan *kajeng* sehingga tersatukan menjadi satu kesatuan fungsional. *Siwur* merupakan *jarwo dosok* dari *nek ora isi, ngawur*, (kalau tidak berilmu maka akan semaunya sendiri). *Kajeng* atau *kekajengan* artinya kemauan (*karep*). *Kancing* atau *kekancingan* yaitu prinsip-prinsip hidup. Dari sini terpahami bahwa untuk bisa bermanfaat dan operasional *siwur* dan *kajeng* harus di *kancing.* Artinya hidup ini pasti diwarnai dengan banyak kemauan (*karep*) oleh karenanya diperlukan prinsip-prinsip (*kancing-kekancingan*) sebagai *paugeran* melalui konsep *ora ilok* dan *kuwalat* supaya manusia bisa terarah melalui kesederhanaan hidup dan kemampuan mendamaikan lahir-batin untuk mencapai *purno jat*i (diri yang sempurna) atau disebut juga *kasidan jati,* sehingga mampu bermanfaat untuk sesama dan kehidupan yang tersimbolkan dengan *batok* (penampung air kebijaksanaan).

Laku terbagi dalam dua aspek yaitu *laku* kepada tuhan dan *laku* kepada manusia yang keduanya harus beriringan. *Laku* kepada manusia didasarkan pada *sikap rilo, nerimo lan legowo*. Pertama, *rilo* dimaknai ikhlas untuk kerelaan tanpa penyesalan yang ditandai dengan sikap gembira meskipun dihina. Kedua, *nerimo* atau *sikap neriman* yang ditandai dengan sikap ikhlas apapun yang dialami baik senang maupun susah. Penguasaan hal ini akan menuntun pada sikap *nerimo ing pandum*. Ketiga, *legowo* (lapang dada yang

---

[552]Lihat Heni Astiyanto, *Filsafat Jawa: menggali Butir-Butir Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Warta Pustaka, Tahun 2006, p. 102.

[553]Widyo Wibisono, "Siwur: Artefak dan Maknanya dalam Budaya Jawa", *Jurnal Teknologi* Vol. 7 No. 2 Tahun 2017, p. 33-39

disertai sikap pasrah kepada tuhan dengan laku prihatin tanpa berharap apa pun) serta kemampuan untuk saling memaafkan dan meminimalisir ego, sedangkan *laku* kepada tuhan didasarkan atas *sembah rago, cipto, jiwo lan roso*[554]

Dasar dari "*laku-ngelmu*" adalah olah batin untuk menuju kawicaksanan dan kawaskitan yang dihayati melalui manunggaling empat seMbah di atas. Pertama, *sembah rogo* dengan beribadah dan *nyantri*. Kedua, *sembah cipto-kalbu* dengan penyucian panca indra yang disertai sikap *heneng* (tubuh tenang) *hening* (*lereping pikir*) dan *eling* serta *ilanging roso kang tumlawung* (hilangnya beragam keinginan nafsu duniawi). Ketiga, *sembah jiwo-atman* yang substansinya adalah pengendalian diri dan selalu *eling lan awas* menuju manunggaling *kawulo gusti* yaitu menyatunya *jagat cilik* dengan *jagad gedhe*, keempat: *sembah roso* yang dimaknai sebagai makna inti (*pathining teges*) yaitu intinya seMbah yang ditandai dengan terbukanya *mata batin* yang kesemuanya bermuara pada pemahaman akan *sangkan paraning dumadi*[555].

Laku-ngelmu juga harus disertai *laku prihatin* (*perih ing batin*)[556] yang dikenal dengan istilah tirakat baik tirakat formal maupun non-formal. Tirakat formal seperti *poso mutih, kungkum, pati geni, topo mbisu.* Sedangkan, tirakat tidak formal adalah segala upaya pengendalian perilaku dari nafsu yang berujung pada pembersihan jiwa menuju pencerahan *Sang Murbeng Dumadi. Laku prihatin* disempurnakan dengan secara konsisten berbuat dan selalu berperilaku baik kepada sesama makhluk[557].

Selain *ilmu-ngelmu-laku*, epistemologi Jawa dalam aspek kebenaran Jawa mengenal tiga tingkatan yaitu *benere dewe, benere wong akeh lan bener*

---

[554]lihat Ki Sigit Sapto Nugroho, *Laku-Ngelmu: Spiritual Jawa,* Klaten: Penerbit Lakeisa, Tahun 2020.

[555]lihat Abdullah Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, Tahun 1986, p. 82, lihat juga Suwardi Endraswara, *Memayu Hayuning Bawono: laku Menuju Keselamatan dan Kebahagiian Hidup Orang Jawa,* Yogyakarta: Narasi, Tahun 2013, p. 89.

[556]*Perihatin* ada yang memaknai sebagai *perih ing bathin*. Dalam filosofi Jawa apabila *jiwo ora diruji* dalam artian nafsu bisa terkendalikan maka akan menuju penyucian jiwa dalam konsep *manunggaling kawulo gusthi*.

[557]Sehat Ikhsan Shodiqin, "New Religious Movement di Indonesia: Studi Kasus Agama Pran-Soen di Yogyakarta", *Konstekstualita* Vol. 26, No. 1 Tahun 2011, p. 8

sejati. *Benere dewe* adalah kebenaran tingkat rendah bersifat individual yang berbasis akal pikiran (*cipto*). *Benere wong akeh* adalah kebenaran tingkat tengah yang berbasis *roso*. *Benere wong akeh* juga disebut sebagai kebenaran umum. *Benar sejati* adalah tingkat kebenaran paling tinggi berbasis *kalbu* yang merupakan inti kebenaran Ketiga tingkat kebenaran Jawa ini didapatkan karena *niteni, nglakoni lan ngrasakke* yang dibangun atas sikap *lantip waskito, awas waspodo, nrimo rilo sabar, serta eling prayogo mitihu*.

Epistemologi Jawa apabila diskemakan maka berbentuk segitiga saling terkait yang diawali dari laku-prihatin kemudian mendapatkan *sasmito* yang bersifat sakral[558] yang berisi pralambang-simbol-simbol[559] dari Sang Hyang Murbeng Dumadi yang diterjemahkan dalam bahasa profan manusia menjadi *ngelmu*. *Ngelmu* ini supaya manfaat maka harus disertai *laku*. Tiga satu kesatuan *laku-sasmito-ngelmu* menjadi pola dasar orang Jawa dalam mendapatkan pengetahuan.

5. Intuisi dalam Paradigma Keilmuwan Barat dan Timur

Di tengah kooptasi positivisme logis, Barat juga memunculkan aliran intusionisme yang dipelopori oleh Henry Bergson (1859-1941). Dia berpendapat bahwa intuisi adalah sarana untuk mengetahui secara langsung dan bersifat transenden[560] yang membedakan pengetahuan menjadi dua yaitu "pengetahuan mengenai" yang sering disebut juga sebagai pengetahuan diskursif-simbolis. Pengetahuan ini diperoleh melalui simbol-simbol yang tampak dan bergantung pada pikiran serta sudut pandang seseorang sebagai subjek. "Pengetahuan tentang" yang disebut juga sebagai pengetahuan intuitif yang bersumber satu-satunya dari pengalaman pribadi. Intuitif

[558]Pitoyo Amrih, *Ilmu Kearifan Jawa,* Yogyakarta: Pinus Book Publisher, Tahun 2008

[559]Budiyono Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa,* Yogyakarta: Hanindhita, Tahun 1984

[560]Harold H. Titus dkk., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, Tahun 1984, p. 205.

memungkinkan manusia untuk mendapatkan langsung melalui tersingkapnya hakikat realitas[561] yang mampu mengatasi rasionalisme-empirisme[562].

Bertrand Russel (1872-1970), menyebut intuisme sebagai pengetahuan yang dibangun atas keyakinan dan pemahaman batin (*insight*) sebagai kebalikan dari rasionalis-empirisme dan positivisme logis[563], yang dalam istilah John Henry Newman (1801-1890) disebut *illative sense*[564] (kesadaran yang menyimpulkan) yang berarti perpaduan kemampuan rasional dan yang irasional atau antara akal dan hati, antara pikiran dan perasaan, antara logika dan afeksi, antara pengetahuan intelektif dan pengetahuan intuitif untuk menyatakan kesimpulan yang instingtif sebagai tindakan yang paling murni berdasarkan kesadaran yang utuh berbasis ketuhanan melalui pemahaman dan penilaian atas suatu fenomena[565].

Hans George Gadamer (1900-2002) menyebut intuisi sebagai supralogika[566] yang dalam istilah Michael Polanyi (1891-1976) disebut sebagai *tacid dimension*[567] yaitu unsur subjektif manusia untuk memahami realitas misteri yang Ilahi atas kesadaran yang disebutnya sebagai *desire free individual*. Sementara, Rene Girrard (1923-2015) dan Jean Michel

---

[561]William James, *The Varietis of Reigion Experience*, New York: The Modern Liberty, Tahun 1932, p. 371.

[562]Douglas V. Steere, *a Handbook of Cristian Theology,* New York: Word Tahun 1958, p. 236, lihat pula dalam Lois O. Katsoff, *Pegantar Filsafat*, terj. Sujono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, Tahun 1992, p. 69, lihat juga dalam Syaifan Nur, "Epistemologi Sufi dan Tangungjawab ilmiah", *Jurnal Kanz Philosopia* Vol. 2 No. 1 Tahun 2012, p. 139.

[563]Bertrand Ruseel, *Mysticisme and Logic*, New York: The Modern Liberty Tahun 1927, p. 28.

[564]*Illative* sebagai kata sifat bermakna "menyatakan kesimpulan, sedangkan *illative* sebagai kata kerja diartikan penyimpul. *Sence* sebagai kata benda dimaknai sebagai kesadaran yang mendalam untuk memangkap makna dari fenomena, untuk sense sebagai kata sifat diartikan menyadari, mengerti dan memahami, lihat dalam Yosef Solor Balela, "Kosep Pengetahuan dalam The Idea of a University dari John Henry Newman", *Logos: Jurnal Filsafat dan Teologi* Vol. 2 No. 1 Tahun 2003, lihat juga dalam Aidan Nichols, "John Henry Newman and the Illative Sense: A Re-consideration", *Scottish Journal of Theology* Vol. 38, Issue 3 Tahun 1985, p. 347-368.

[565]Rinston Situmorang, "Illative Sense John Henry Newman: Relevandi dan Kekuatannya, *Jurnal Melintas* edisi 30 Februari 2014, p. 192-222.

[566]Ranu Sanderan, "Intuisi: Pendalaman Gadamer tentang Intuisi sebagai Supralogika", *Jurnal Ilmiah Religiusty Entity Humanity (JIREH)*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, p. 114-125.

[567]Michael Polanyi, *Segi Tak Terungkap Ilmu Pengetahuan* terj. Michael Dua, Jakarta: Gramedia, Tahun 1996, lihat juga M. Mukhtar, "Filsafat Ilmu Michael Polanyi: Kritik terhadap Pandangan Positivisme mengenai Hakekat Ilmu Pengetahuan dan Perkembangannya", *Jurnal Filsafat*, edisi khusus Tahun 1997.

Oughourlian (1940-sekarang) menyebutnya sebagai *inner individual* sebagai pusat kesadaran diri untuk memahami yang Ilahi atau sebagai *inner persceptions* dalam istilah John Locke (1632-1704), *noetic differentiationog consciousness*-nya Eric Voegelin (1901-1985) sebagai upaya memahami realitas ilahi yang transenden melalui *self consciuusness* dan simbolisasi, *insight*-nya Bernard Lonergan (1904-1984), *mimesis*-nya Rene Girard (1923-2015), *scientis intuitive*-nya Spinoza (1632-1677) dan *intuitive mind*-nya Blaise Pascal (1623-1662).

Intuisi yang berkembang di Barat ini, merupakan *sempalan* dari alur epistemologi Barat *mainstream* yang dipahami sebagai perolehan pengetahuan yang bersifat alamiah yang ada dan bisa diperoleh oleh setiap manusia dan bukan magis. Penekanan *bukan magis* menjadi penting karena kata kunci inilah yang membedakan intuisi Barat dengan ilham-Laduni di Islam dan wangsit di Jawa. Intuisi Barat yang berkembang pesat dalam ilmu Psikologi, dipahami sebagai firasat yang bersumber dari alam bawah sadar yang muncul karena dorongan pemikiran masa lalu yang dialami oleh individu[568], firasat ini mewujud dalam bentuk ide yang sumbernya bisa dari mimpi, inspirasi dan pikiran-pikiran instan (*flasher*). Intuisi berbasis pengetahuan dari alam bawah sadar ini bisa dikembangkan dilatih melalui dua cara yaitu *intention* (niatan) dan *attention* (perhatian). *Intention* dilakukan melalui sikap mempercayai intuisi dan sering menggunakannya sedangkan *attention* dilatih melalui melatih fokus dan tenang dengan menyendiri bersama alam, meditasi dan latih perasaan untuk bisa lebih merasa.

Intuisi Barat selain dimaknai sebagai entitas bawah sadar, juga dipahami sebagai entitas dari alam sadar yang memahami intuisi sebagai perolehan pengetahuan berbasis kesadaran tetapi tidak didasarkan atas dasar berpikir yang logis yang mewujud dalam *heart intelligence, unconscious mind, and direct perception*. Istilah lain menyebut intuisi mewujud dalam o*rdinary*

[568]Gary Klein, *The Power Of Intuition: Mendayagunakan Intuisi untuk Meningkatkan Kualitas Keputusan di Tempat Kerja*, terj. Sudarmaji, Jakarta: BIP, 2002

intuition, expert intuition dan *strategic intuition*[569]. Pemahaman intuisi yang berbeda perspektif, sebagaimana di Barat dipahami, dikarenakan konsepsi mereka yang membagi otak dalam dua jalur yaitu berpikir yang berbasis kesadaran dan berpikir yang berbasis alam bawah sadar.

Intuisi dalam keilmuwan Barat ditolak terutama oleh John Stuart Mill yang menganggapnya tidak empiris, tidak rasional dan tidak ilmiah sehingga tidak dapat dikategorikan sebagai ilmu. Tokoh yang menerima intuisi sebagai ilmu di antaranya adalah Karl Popper dan Henry Bergson sedangkan yang berposisi di tengah-tengah dalam artian menerima intuisi sebagai fakta psikologis dan menempatkannya sebagai pengetahuan tertinggi karena mampu memberikan pencerahan individual tetapi tidak menganggapnya sebagai ilmu diwakili oleh Abraham Maslow dan Frederich Nietzche.

Jauh sebelum intuisi Barat terkooptasi rasional-empiris yang dipelopori oleh Henry Bergsong, intuisi di Barat Intuitif juga mengenal mazhab Spinoza yang digandrungi dikalangan spirtualis dan seniman. Dalam perspektif ini intuisi atau sering disebut sebagai *intuitive wisdom* adalah pengetahuan level tertinggi dari pikiran manusia yang bersifat spiritual yang datang langsung dari Tuhan melalui *insight*, pengalaman mistis (dekategorisasi)[570] yang mensyaratkan tubuh harus bersih dari emosi, hasrat, dan nafsu. Hal ini yang membedakan intuisi dengan imajinasi yang masih fokus pada kesadaran akan emosi, hasrat, *passion,* dan ketertarikan yang bersifat indrawi. Intuisi sebagai pengetahuan bukan datang dari pengetahuan otak-pikiran, kognitif-pengalaman, melainkan dari jiwa yang asali dan bersifat alamiah yang dalam bahasa Blaise Pascal disebut sebagai "logika hati"[571]. Oleh karenanya,

---

[569]Natalie Nixon, *The Creativity Leap: Unleash Curiosity, Improvisation, and Intuition at Work*. Berrett-Koehler Publishers, 2020, lihat juga dalam Rihab Said Aqil. "Intuisi dalam Kepemimpinan: Studi Fenomenologi terhadap Para Pemimpin di Indonesia", *Disertasi,* SPS UIN Syahid Jakarta Tahun 2020

[570]Fabianus Heatubun, "Romantisme dan Intusionisme", Jurnal Melintas edisi 23 Januari 2007, p. 79-97

[571]Pascal menilai, hati tidak semata tentang perasaan seperti yang selama ini dipahami melainkan juga tentang intuisi yang rasional, sehingga hati merupakan salah satu kekuatan manusia selain melihat merasa berpikir dan bertindak dalam satu kesatuan tubuh dan jiwa. Manusia yang hanya mengandalkan rasio belum tentu bijak demikian pula dengan manusia yang hanya

disiplin tubuh perlu disiapkan agar personalitas dan jiwa menjadi utuh dan mampu untuk menerima pengetahuan yang bersifat intuitif melalui meditasi[572]. Melalui meditasi, jiwa dan pikiran dalam posisi seimbang. Sehingga, mampu menciptakan keheningan, kebeningan dan kejelasan dalam menyimpulkan dan memutuskan yang dalam bahasa Hannah Arendt disebut sebagai *moment of illumination*.

Peradaban manusia selama ini percaya bahwa pengetahuan itu penyelamat kehidupan dan kemanusiaan. Masalahnya adalah pengetahuan yang seperti apa yang mampu seperti itu, yang rasional-empiris yang menjadi *basic* modernitas atau yang intuitif-romantis. Rasional-empiris telah berjaya di Barat sebagai kiblat pengatahuan, sementara intuitif-romantis pernah digandrungi pada era akhir abab 18 dan meredup kembali atas libasan maintream Barat yang rasionalis-empiris tadi. Keterpinggiran kajian terkait intuisi di Barat menurut Philip Godlberg juga dikarenakan kajian tentang ini "susah di ukur" dalam nalar rasional-empiris[573]. Belakangan setelah modernitas sebagai produk dari rasionalis-empiris mendapat gugatan dan berdampak negatif bagi kehidupan karena dinilai telah menindas perasaan dan mematikan emosi, mempengaruhi beberapa kalangan untuk menghadirkan kembali nalar intuitif romatis melalui post-modernisme atau juga disebut sebagai romantisme kritis dengan jargon kembali ke makna hidup dan kembali ke alam dan keheningan dengan mengimpor nilai-nilai spiritualitas Timur[574].

---

mengandalkan perasaannya. Bijak hanya terjadi apabila rasio dan perasaan dalam posisi berimbang, dan inilah peran hati. Hanya dengan hati manusia mampu memahami kebenaran kebenaran yang melampaui kebenaran. Lihat dalam Harry Hamersa, *Tokoh-Tokoh Filsafat Modern,* Jakarta: Gramedia, Tahun 1984, p. 16, Simon Petrus Cahyadi, *Petualangan Intelektual: Konfrontsi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern,* Yogyakarta: Kanisius Tahun 2004, p. 36, lihat juga dalam Meki Mulait, "Etaiken Werek: Hati Menurut Orang Huwula", Jurnal Studi Budaya Nusantara, Vol. 1 No. 2 tahun 2017, p. 117-125

[572]Konsep tentang intuisi dapat dilihat dalam Grey Klein, *The Power of Intuition*, terj. Sudarmaji, Jakarta: Buana Ilmu Popoler Tahun 2002

[573]Philip Goldberg, *The Intuitive Edge: Understanding Intuition and Applying it in Everyday Life*, Lincon: Universe, 2006, p. 98-99

[574]Fabianus Heatubun, "Romantisme dan Intuisionisme", *Melintas* Vol. 23, No. 1 Tahun 2007, p. 79-97

Intuition (bahasa Inggris), *intuitio-intuire* (bahasa Latin) dimaknai sebagai kontemplasi sebuah seni untuk melihat ke dalam diri sehingga memunculkan pemahaman tanpa memikirkan[575]. Penghadiran kembali Intuisi sebagai *basic* pengetahuan *non-mainstream* di Barat yang terpinggirkan arus rasionalis-empiris baru secara ilmiah dikaji oleh Charles Bernand (1886-1961) yang menyadarkan kepada kita dengan temuannya bahwa otak manusia itu terbagi dalam dua dimensi yaitu *logical* dan *non-logica* yang juga turut serta dalam penentuan keputusan-keputusan penting dalam kehidupan. Temuan ini kemudian dikembangkan oleh Herbert Simon (1916-2001) yang menekankan bahwa keputusan yang diambil seseorang cenderung *stratifice* dengan intuisi yang dimaknai sebagai pengenalan pola yang cepat[576] yang oleh Sandra Waintraub disebut sebagai 'kecerdasan tersembunyi"[577]. Penghadiran kembali intuisi ini oleh Eugene Sadler[578] disebabkan pada tiga aspek. Pertama, ketidakpuasan terhadap rasionalitas. Kedua, arah zaman yang cenderung holistik dan spiritualis. Ketiga, perdebatan serius dikalangan psikolog Barat yang akhirnya memunculkan psikologi kognitif dan psikologi transpersonal.

Psikologi kognitif[579] memunculkan Gustav Jung (1903-1955) yang memahami intuisi sebagai *uncouncious and/or irrational perception*, Roger W. Sperry (1913-1994) yang pada tahun 1960 menemukan teori *dual information proceses* pada penalaran yaitu sistem rasional (sadar) *verses* sistem *exsperiential otomatis* dan sistem intuitif versus sistem analitis.

---

[575]Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*, Boston: Shambala, 2000, p. 163

[576]Rihab said Aqil, "Intuisi dalam Kepemimpinan: Studi Fenomenologi terhadap Para Penimpin Indonesia", *Disertasi* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun 2022, lihat juga Rihab Said Aqil, Abdul Mujib, "Intuition in Islamic and Contemporary Psychology", *Jurnal Indo islamika* Vol. 12 No. 1 Tahun 2022

[577]Sandra Weintraub, *The Hidden Intuition: Innovation Through Intuition*, Boston: Butterworth Heinemman, 1998, p. 6

[578]Eugene Sadler-Smith, *Inside Intuition*, London: Rutledge, 2005, p. 218

[579] Matt Jarvis, *Teori-Teori Psikologi: Pendekatan Modern Untuk Memahami Perilaku, Perasaan & Pikiran Manusia,* terj. Derta Sri Widowati, Bandung: Nusamedia, 2007, lihat juga Edward E. Smith dan Stephen M. Kosslyn, *Psikologi Kognitif: Pikiran Dan Otak*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, lihat pula Robert L. Solso, Otto H. Maclin, M. Kimberly Maclin, *Psikologi Kognitif*, terj. Mikael Rahardanto dan Kristianto Batuadji Jakarta: Erlangga, 2014

Psikologi kognitif juga memunculkan Antonio Damasio dengan teorinya tentang *somatic maker* yang menekankan intuisi sebagai *gut-feeling* (penalaran usus) sebagai istilah untuk mendeskripsikan model penalaran lain yang sangat halus dan tersembunyi yang tidak bersumber dari otak dan perasaan, Matthew Liberman dengan teori *implicit learning* dan Madelijn Strict dengan teori *unconscious thought.* Psikologi Kognitif juga menghadirkan perdebatan antara Gery Klein[580] yang membatasi intuitif yang otoritatif hanyalah intuisi yang dihasilkan oleh para ahli dengan William Duggan[581] yang berpendapat intuisi tidak harus oleh para ahli, karena menurutnya intuisi itu dapat berbentuk *expertise intuition* dan *strategic intuition* atau dalam istilah Jean Pretz terkategori dalam *inferencial intuition* dan *holictic intuition*[582].

Dari teori-teori yang dimunculkan psikolog kognitif di atas masih terasa sangat kental dengan nuansa rasional empiris karena didasarkan atas hasil pengamatan yang terakumulasi menjadi data yang diolah secara ilmiah, sampai akhirnya muncul riset Maria Zayas yang menyembutkan bahwa jantung manusia mampu berkomunikasi dan menginformasikan kepada otak juga kepada hati (sebagai representasi spiritalitas)[583]. Menurut Zayas, saat jantung dalam kondisi koheren melalui meditasi dan stabil melalui regulasi emosi maka kesadaran seseorang meninggi yang disebutnya dengan istilah *trancenden* sehingga mampu menangkap informasi yang non lokal (Tuhan). Temuan ini dikuatkan oleh Rasol bahwa jantung tidak semata sebagai pusat emosi tetapi juga memiiki kemampuan untuk berpikir dan memahami, sebagaimana hati[584].

---

[580]Gary A. Klein, “Conditions for Intuitive Expertise”, *American Psychology* Vol. 64, No. 6, Tahun 2009, p. 515-526

[581]William Dugaan, *Strategic Intuition: The Creative Spark in Human Achieveent,* New York: Colombia Bisnis School, 2007, p. 2

[582] Jean E. Pretz, “Intuition vs Analysis: Strategy and Experience in Complex Everyday Problem Solving”, *Memory and Cognition* Vol. 36 No. 3 Tahun 2008, p. 554-566

[583] Maria Zayas and Rollin McCraty, “Intuitive Intellegence, Self-Regulation and Lifting Consciousness”, *Global Advances in Health and Medicine* Vol. 3 No. 2 Tahun 2004, p. 57

[584]Husain Rasol, *Konseling Islami: Sebuah Pengantar Kepada Teori dan Praktik,* terj. Anwar Sutoyo, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019

Temuan Zayas ini selaras dan bertemu dengan temuan Robert Drummond[585] dari psikologi transpersonal yang memahami *the true intuition* sebagai *the soul guidance* yang didapat melalui meditasi yang intensif. Ide Zayas tentang informasi yang non-lokal selaras dengan ide Drummond bahwa sumber intuisi berasal dari kesadaran tertinggi yang bersifat spiritual dari jiwa (Tuhan) tidak dari pengalaman atupun kognitif yang dalam istilah Roberto Assagioli disebut sebagai *superconciousness* (kesadaran tertinggi) yang didapat melalui tubuh yang bersih dari emosi, hasrat dan nafsu atau disebut sebagai "tubuh tanpa dosa". Melalui meditasi inilah seseotrang mampu menyelaraskan jiwa dan pikirannya untuk mampu menghadirkan keheningan, kebeningan dan kejelasan yang oleh Hannah Arendt disebut sebagai *moment of illumination* (saat pencerahan). Titik tekan intuisi dihasilkan melalui meditasi oleh tubuh tanpa dosa ini untuk membedakannya dengan immajenasi yang masih mentolelir adanya hasrat, emosi, passion, dan unsur indrawi.

Melalui temuan Maria Zayas dan Robert Drummond inilah, kajian intuisi di Barat selaras dengan kajian intuisi di Timur. Sebagai contoh Tao, Yoga, Zen, Islam, dan kejawen yang memaknai intuisi lebih ke mistis. Tao mendasarkan intuisi sebagai *olah roso* yan disertai dengan perilaku lemah lembut-non anarkis, rendah hati, dan mengingkari diri dalam artian menafikan nafsu dan pengetahuan serta rasa ingin tahu yang ujung dari semua proses ini adalah diperolehnya kebijaksanaan serta pola hidup yang menyatu dengan alam[586] sebagai capaian tertinggi nilai kemanusiaan. Yoga versi Maharsi Patanjali[587] mensyaratkan pencapaian intuisi melalui delapan tahapan yang hampir mirip dengan *makomat* dalam Islam. Delapan tahapan ini terdiri dari *panca yama bratha, panca niama bratha, asana, pranayama,*

---

[585]Robert Drummond, "The Use of Meditation and Intuition in Decision Making", *Disertation in Fielding Graduate Institute*, California Tahun 2003

[586]Nidya Ulfa Riyani, Konsep Sikap Bijaksana sebagai Bentuk Pengendalian Emosi dalam Perspektif Taoisme, *Jurnal Riset Agama* Vol.2, No. 3 Tahun 2022, p. 122-137, lihat juga Lasiyo dan Rudy Hardjanto, *Filsafat Kehidupan dalam Perspektif Tao Te Ching lao Tzu,* Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2018.

[587]Titin Suharti, "Praktik Meditasi Yoga Untuk Meningkatkan Pengendalian Diri dan Penguatan Daya Intuisi", *Widya Aksara: Jurnal Agama Hindu* Vol. 27, No. 2 Tahun 2022, p. 203-215, lihat juga Theresa Cheung, *Cara Praktis Mengasah Intuisi,* Yogyakarta: Kanisius, 2012

pratyahara, darana, dhyana dan *semadi*. Seseorang yang menjalani tahapan ini harus menguasai dua tahapan awal untuk bisa melanjutkan ketahapan selanjutnya. Dua tahapan dasar yang wajib dikuasai terlebih dahulu yaitu *panca yama bratha, dan panca niama bratha*. *Panca yama bratha* fokus pada pengendalian fisik dari lima hal yaitu perilaku menyakiti orang lain, tunduk pada nurani, tidak boleh memiliki keinginan untuk memiliki sesuatu yang dimiliki orang lain, tidak membanggakan diri yang ditandai dengan kesanggupan hidup secara sederhana dan mampu menyeimbangkan pikiran serta emosi. Penguasaan seseorang terhadap *panca yama bratha* menjadi modal dasar untuk naik ke tahapan *panca niama bratha* yang fokus pada pengendalian pikiran dan membunuh nafsu[588]. Dalam Zen yang menekankan meditasi sebagai *laku hidup* guna memahami substansi diri yang ujungnya adalah pencerahan batin yang identik dengan intuisi. Bedanya, Zen mendasarkan intuisi sebagai laku hidup yang terus menerus bukan sebagai peristiwa sesaat. Sikap dasar untuk menuju pencerahan batin seseorang wajib ikhlas dan meniadakan tujuan yang ditandai dengan pembebasan terhadap pikiran, tradisi, ajaran, dan spiritualitas[589].

Dalam Islam, ilmu hasil dari intuisi dipahami sebagai *fadhilah* (anugrah) dari Allah, karena sifatnya yang sebagai anugrah maka bersifat pemberian yang tidak terduga sebelumnya[590], sehingga wajar apabila intuisi dimaknai sebagai limpahan pengetahuan langsung dari Allah dikarenakan hati sudah mampu dan telah disucikan melalui *maqomat* dan *riyadhoh*[591]. Beragam *riyadhoh* yang ditemui dalam tradisi pesantren yang khusus untuk mencapai

[588]Luh Asli, *Kontekstualisasi Ajaran Yoga Sutra Patanjali Pada Masyarakat,* Denpasar: Jayapagus, 2018, p. 166

[589]Reza AA Wattimena, “Menggoyang Akal Menggapai Intuisi: Kajian Kritis atas Metode Koan dan Zazen di Dalam Tradisi Zen”, *Jurnal Ledalero* Vol. 14 No. 2 Tahun 2015, lihat juga Reza AA Wattimena, *Dengarkanlah: Pandangan Hidup Timur, Zen dan Jalan Pembebasan,* Jakarta: Karaniya, 2018, lihat juga Indra Gunawan, *KisahKisah Kebijaksanaan Zen: Melalui Cerita Mencapai Kebenaran,* Jakarta: Gramedia, 2006.

[590]Andri Nurjaman, *Santrillogi: Berbicara Segala Hal Perspektif Santri,* Yogyakarta: Quapedia, 2022

[591]Melalui maqomat dan riyadhoh inilah identitas keiluan pesantren di tasbihkan, lihat Ahmad Mujahid dkk., *KH. Khasnan Tlogo: Kyai Moderat Berbasis Potensi Desa di Jalur Pantura,* Bandung: Widiana Bakti Persada, 2021, p. iv

intuisi salah satunya melalui “Puasa Ya Man Huwa” yang diijazahkan oleh Bu Nyai Khotijah Romli dan lazim dipraktikkan oleh santri-santri Pesantren Darul Ulum Rejoso Jombang. Melalui *riyadhoh* ini para santri diajarkan untuk melakukan puasa tarak dari segala unsur hewan baik yang masih berbentuk daging maupun olahan daging. Selama riyadhoh ini para santri melakukan wirid ya man huwa dengan teknik dan jumlah yang khusus secara terus menerus sampai mampu mentautkan hati dengan ilahi serta menjernihkan pikiran sehingga akhirnya mendapatkan daya *batin linuwih* yang umum disebut sebagai laduni[592]. Inti dari *riyadhoh* adalah upaya untuk melatih dan mendisiplinkan diri dengan memaksa melakukan hal-hal baik[593]. Salah satu upaya dalam rangka memaksa diri menjadi baik yang secara umum disebut sebagai maqomat dapat ditempuh melalui apa yang disebut oleh Miftahul Lutfhi sebagai *triangle of force* yang terdiri dari tiga dasar utama yaitu *human mauhid* (menomorsatukan Allah), *khuluqush Shidqi* (berperilaku jujur) dan *ikhlas*[594].

Dalam kejawen, intuisi terkategorisasi sebagai *ilmu keramat* (istilah orang Jawa untuk menyebut *karomah)*[595] yang didapat melalui *doyo linuwih* melalui tirakat. Intuisi secara praktis dimaknai sebagai *krenteke ati sing diobahke pengeran* (gerak hati yang digerakkan oleh Tuhan) yang dalam Kidung Wahyu Kolosebo misalnya seseorang untuk bisa mendapatkan intuisi harus mampu *mekak howo* (mengendalikan nafsu, perbuatan tidak baik) melalui tirakat, juga harus mampu *maper hardaning ponco* (mengendalikan panca indra) yang keduanya harus didasarkan pada welasasihnya Tuhan (*linambaran sih kawelasan*) yang ujungnya adalah *manunggaling kawulo-*

[592]Puasa tarak dari unsuri hewani ini sebagai kontrol dan minimalisasi nafsu, dikarenakan perut adalah pusat syahwat oleh karenanya perlu dikosongkan dan dikuatkan saat berbuka puasa dengan tidak memakan makanan yang haram, karena makanan yang dimakan, unsurnya akan menginternalisasi ke dalam tubuh dan mempengaruhi perilaku, Halimatus Sa’diyah, *Mempertajam Mata Batin dengan Amalan Puasa Ya Man Huwa*, Surabaya: Jakad Media Publishing, 2023.

[593]Said Hasan Basri dkk., *Ensiklopedi Karya Ulama Nusantara*, Jakarta: Kemenag RI, 2021

[594]Mistahul Lutfhi Muhammad, *Ein-Q Emotional and Intuitional Quotiont*, Surabaya: ma’had Tebee, 2005, lihat juga Andrea Qonitatillah, “Konsep Kecerdasan Intuisi Menurut Miftahul Luthi Muhammad”, *Jurnal Riset Agama* Vol. 2 No. 3 Tahun 2022, p. 19-35

[595]Samsul Munir Amin, *Karomah Para Kyai*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2018

Gusti sehingga apapun gerak hati akan terjadi dan menjadi kenyataan (*krentek ati bakal dumadi*). Terdapat beragam model *tirakat poso* yang dipraktikkan masyarakat Jawa yaitu: *mutih* (hanya makan nasi putih dan air putih), *ngeruh* (tidak memakan yang bernyawa), *ngebleng, patigeni, ngelowang, ngrowot* (hanya memakan buah-buahan dan sayuran mentah), *ngayep, ngidang, ngepel, topo jejeg, topo lelono, wungom (tidak tidur), topo kungkum, ngalong, ngeluwang (topo pendhem), poso wethon, senin-kamis dan ngasrep*[596]

D. Pengobatan dan Pengetahuan Lokal: Akulturasi Konseptual

Pengetahuan lokal[597] atau sering disebut sebagai *indigenous knowledge, lokal knowledge, lokal genious* atau *indigenous and lokal knowledge (*ILK) muncul sebagai respons atas hilangnya makna kehidupan dan kohesi sosial yang memicu kesadaran untuk kembali menggali nilai-nilai lokal warisan leluhur[598] yang sementara ini terabaikan[599]. Secara historis kemunculan pengetahuan lokal melalui ijtihad pribadi-masyarakat sebagai respons dan adaptasi atas keadaan yang secara proses sangat lambat, sederhana dan alamiah melalui model enkulturasi, sosialisasi, dan internalisasi yang terkait dengan lingkungan di sekitarnya[600] untuk kemudian terwariskan secara turun temurun baik secara lisan maupun tulisan berbasis *ilmu titen*.

Secara proses, pengetahuan lokal baik yang bersifat *tacit* (yang masih dalam pikiran dan abstrak) maupun yang sudah *eksplisit* (sudah terformulasi dan terdokumentasi) diawali dengan deteksi terhadap perilaku alam di sekitarnya

---

[596]Mega Ariyanti, "Konsep Tirakat Puasa Kejawen", *Proceeding* Seminar Internasional Riksa Budaya XIII, 2022, p. 609-620

[597]Pengetahuan lokal adalah salah satu unsur dari kearifan lokal. Unsur lain yaitu keterampilan lokal, sumber daya lokal, proses sosial lokal, norma-norma lokal dan adat istiadat setempat yang kesemuanya merupakan nilai-nilai luhur yang tercermin dari cara berpikir dan bertindak masyarakat lokal dalam berkehidupan

[598]Jasmine Pearson, Guy Jackson and Karen E. McNamara, "Climate-Driven Losses to Indigenous and Local Knowledge and Cultural Heritage", *The Anthropocene Review*, Tahun 2021 p. 1-24,

[599]Portia Adade Williams, Likho Sikutshwa and Sheona Shackleton, "Acknowledging Indigenous and Local Knowledge to Facilitate Collaboration in Landscape Approache Lessons from a Systematic Review, *Land* Vol. 9 No. 331 Tahun 2020, p. 1-17

[600]Bambang Hariyadi, *Orang Serampas: Tradisi dan Pengetahuan Lokal di Tengah Perubahan*, Bogor: IPB Press, Tahun 2013

untuk kemudian mencoba memanfaatkan dan mengelola, melalui usaha berbasis coba-coba, pengujian dan penyempurnaan yang disebut sebagai *otak atik gatuk* yang dalam epistemologi Barat merupakan alur kerja positivistik yang memadukan empirisme-rasionalisme untuk kemudian disandingkan dengan intuisi Timur, yang kesemuanya dibingkai dalam perspektif dan pemahaman pribadi-masyarakat setempat (*indigenous)*. Proses menemukan pengetahuan lokal melalui *otak atik gatuk* ini, oleh Petrovic and Tokovic merupakan proses "*exploration of translocal spaces*" (eksplorasi ruang translokal" yang ditandai dengan pertukaran ruang lokal-global[601] dengan komponen dasar terdiri dari "*knowledge-practice-belief*"[602], yang kadang berlangsung tahunan atau bahkan antar generasi yang ujungnya dapat diperoleh pengetahuan lokal berbasis sosial budaya dan alam sekitar untuk kemudian diimplementasikan dan diterima oleh kelompok-komunitasnya tanpa resistensi untuk membentuk nilai-nilai dan *worldview* yang dipercayai sebagai kebenaran berbasis manfaat.

Pengetahuan lokal terutama pada pengobatan untuk mendukung dan kelangsungan kehidupan dengan pemanfaatan bahan alam seperti tumbuhan, ada dalam setiap masyarakat tradisional dalam wilayah tertentu. Hal ini didasarkan atas keyakinan bahwa setiap penyakit yang diderita telah tersedia obatnya di alam sekitar[603].

Pengetahuan lokal sedang menjadi tren kajian riset terutama dalam bidang ekologis di tengah ancaman global[604]. Pengetahuan lokal menjadi solusi dengan kearifan berkehidupan dengan alam yang terabaikan oleh kehidupan modern

---

[601]Jelisaveta Petrović and Milena Toković, "Global-Local Knowledge Exchange And The Emergence Of Translocal Spaces In The City: The Case Of Belgrade", *Sociologija*, Vol. LXII (2020), p. 590-611

[602]Natasha Louise Constant and Milingoni Peter Tshisikhawe, "Hierarchies of knowledge: ethnobotanical knowledge, practices and beliefs of the Vhavenda in South Africa for biodiversity conservation", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* Vol. 14 No. 56 Tahun 2018, p. 1-18

[603]Maximus Markus Taek, Studi Etnomedicine Pencegahan dan Pengobatan Malaria Masyarakat Suku Tetun di Timur Barat Provinsi NTT Indonesia, *Disertasi* Fakultas Farmasi Unair Tahun 2020

[604]Rachelle Beveridg, M. F. Moody, B. Pauly, G. Murray, and C. T. Darimont, "Applying Community-Based And Indigenous Research Methodologies: Lessons Learned From The Nuxalk Sputc Project". *Ecology and Society* Vol 26 No. 4 Tahun 2021 p. 21. https://doi.org/10.5751/ES-12702-260421

dewasa ini[605]. Menengok kembali pengetahuan lokal menjadi solusi terdamai dalam menyelamatkan kehidupan. Kesadaran ini muncul sebagai imbas dari apa yang disebut JC Gaillar sebagai "*disaster studies is faced with a fascinating anomaly*"[606] yang muncul karena hegemoni pengetahuan Barat. Tokoh Asia yang diakui dunia sebagai ilmuwan dengan temuan-temuan berbasis epistemologi lokal adalah Trilokeshwar Shonku dari Benggali India yang mampu memunculkan kecemburuan ilmuwan Eropa yang memproduksi pengetahuan berbasis laboratorium semata. Pengetahuan lokal oleh para ahli dimaknai sebagai *counter* wacana pascakolonial melalui proyek "*alternative modernities*"[607].

Di Cina, pengetahuan lokal dikembangkan pada dunia pariwisata berbasis eksplorasi budaya dengan menggali pemahaman dan kearifan lokal yang dikenal dengan istilah "*critical tourism*" yang diarahkan untuk pengembangan konsep "*epistemological decolonisation* of tourism knowledge"[608]. Pengetahuan lokal berkontribusi dalam mendekonstruksi perspektif, interaksi, peran dan agenda yang telah umum terpahami dengan transkultural sebagai paradigma yang mendasari[609].

Dalam perspektif budaya, pengetahuan lokal yang dalam terminologi UNESCO disebut sebagai "ilmu pengetahuan warga", "pengetahuan rakyat", "pengetahuan masyarakat", "kebijaksanaan metodeonal" dibangun atas dasar

---

[605]Berikut beberapa riset yang telah dilakukan dalam konteks pengetahuan lokal sebagai solusi terhadap krisis modernitas F.G. Winarno, *Pengetahuan Kearifan Lokal: Pangan dan Kesehatan*, Jakarta: Gramedia, Tahun 2021, Lihat pula Hanna Panggabean dkk., *Kearifan Lokal Keunggulan Global: Cakrawala Baru di Era Globalisasi*, Jakarta: Elex Media Komputindo Tahun 2014, Romi Isnanda dkk., *Merawat Kearifan Lokal Melalui Sanggar Budaya*: Jakarta: Universitas Bung Hatta-LIPI, Tahun 2020

[606]JC Gaillard, "Disaster Studies Inside Out", *Disasters*, Vol. 43 Tahun 2019

[607]Goutam Karmakar & Tanushree Ghosh, "Identity, Indigeneity and "Mythologerm": Reading the Stories of Satyajit Ray's Professor Shonku as Postcolonial Science Fiction, *Comparative Literature: East & West*, Vol. 6 No. 1, Tahun 2022, p. 45-63

[608]Hongxia Qi, "Conceptualizing Volunteering in Tourism in China", *Tourism Management Perspectives* Vol. 33 Tahun 2020

[609]Heike Winschiers-Theophilus, Tariq Zaman, Colin Stanley, "A Classification Of Cultural Engagements In Community Technology Design: Introducing A Transcultural Approach", *AI & Society* Vol. 34 Issue Tahun 2019 p. 419–435 https://doi.org/10.1007/s00146-017-0739-y

moralitas dan nilai[610]. Keduanya merupakan unsur yang bersifat universal dan umum dimiliki oleh setiap masyarakat dengan lokalitasnya, yang biasanya dipertentangkan dengan pengetahuan modern yang saintis.

Kajian-kajian terbaru terkait hal ini dalam lima tahun terakhir[611], ditandai dengan banyaknya upaya untuk mengakulturasikan pengetahuan ilmiah modern yang saintifik dengan pengetahuan lokal untuk saling melengkapi dan memperkaya perspektif.[612] Kecenderungan ini disebut sebagai *decolonise lokal knowledge* yang dibangun atas dasar inklusi pemahaman dan *dewesternalisasi* pengetahuan lokal dengan kerelaan untuk menyadari keterbatasan masing-masing guna mengembangkan pengetahuan yang merangkul semua entitas dan

---

[610]Pengetahuan lokal merupakan bagian dari kearifan lokal yang menjadi keunikan setiap suku-masyarakat di dunia. Di sisi lain pengetahuan adalah proses tahu dari kehidupan sehari-hari segangkan ilmu pengetahuan adalah pengetahuan yang sudah melalui uji pengilmiahan yang positivistik

[611]Beragam riset terpublikasi untuk memperkuat argument ini bisa ditemukan dalam Maritza Satama and Eva Iglesias, “Fuzzy Cognitive Map Clustering to Assess Local Knowledge of Ecosystem Conservation in Ecuador”, *Sustainability* Vol. 12, Tahun 2020, p. 1-26; doi:10.3390/su12062550 tentang kearifan petani pedesaan di Ekuador yang kontributif dalam konservasi ekosistem, lihat pula Lydia Kwoyiga and Catalin Stefan, “Groundwater Development for Dry Season Irrigation in North East Ghana: The Place of Local Knowledge”, Water 2018, 10, 1724; doi:10.3390/w10121724, p. 1-18, tentang peran pengetahuan lokal dalam pemanfaatan air tanah di Ghana. Lihat Sandie Gunara, Toni Setiawan Sutanto and Febbry Cipta, “Local Knowledge System of Kampung Naga: A Study to Investigate the Educational Values of Indigenous People in Transmitting Religious and Cultural Values”, *International Journal of Instruction*, Vol. 12, No. 3, Tahun 2019 p. 219-236. https://doi.org/10.29333/iji.2019.12314a yang meneliti pengetahuan lokal terkait music tradisional Kampung Naga di Tasikmalaya Jawa Barat konstributif terhadap pelestarian nilai-nilai spiritual dan instropeksi diri. Lihat Aracely Burgos-Ayala dkk., “Indigenous and lokal knowledge in environmental management for human-nature connectedness: a leverage points perspective”, *Ecosystems and People*, Vol. 16, No. 1, Tahun 2020, p. 290-303, DOI: 10.1080/26395916.2020.1817152 yang mengkaji tentang eksistensi pengelolaan lingkungan oleh masyarakat adat di Kolombia

[612]Miquel Torrents-Tico dkk., “Convergences and Divergences between Scientific and Indigenous and Local Knowledge Contribute to Inform Carnivore Conservation”, *Ambio* Vol. 50 Tahun 2021, p. 990–1002. Contoh lain dapat ditemukan dalam Natasha Pauli dkk., “Listening to the Sounds of the Water’’: Bringing Together Local Knowledge and Biophysical Data to Understand Climate-Related Hazard Dynamics”, Int J Disaster Risk Sci Vol. 12 Tahun 2021 p. 326–340, lihat juga dalam Matías Guerrero-Gatica dkk., “Traditional and Local Knowledge in Chile: Review of Experiences and Insights for Management and Sustainability”, *Sustainability* Vol. 12, Tahun 2020, P. 1-14, 1767; doi:10.3390/su12051767

meminimalisir prasangka berbasis geografis[613]. Salah satu tema yang menjadi perhatian adalah pengobatan lokal berbasis suku[614].

Di sisi lain beberapa riset juga menunjukkan globalisasi dan kapitalisme, menjadi dua hal yang dimungkinkan menjadi "erosi pengetahuan" penghancur pengetahuan lokal yang telah sangat lama berperan penting dalam menjaga eksistensi kehidupan manusia, untuk itulah diperlukan upaya pelestarian pengetahuan lokal demi keberlanjutan peradaban[615] melalui kemitraan yang lebih erat dan menyeluruh dari para ilmuwan dan pemegang pengetahuan lokal secara inklusif, adil dan kolaboratif efektif[616] demi pengetahuan yang manusiawi dan bermakna[617]. Kegelisahan global inilah yang harus ditangkap secara cermat untuk memperlakukan hal yang sama di lingkup Indonesia terkhusus pada beragam praktik terapi gangguan jiwa berbasis non-medis yang telah membudaya dan mengakar yang umum dipraktikkan di pesantren dan masyarakat luas.

---

[613]Agata Lulkowska, "Decolonising lokal knowledge–Arhuaco flmmaking as a form of cultural opposition". *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* Vol 16 No. 2, Tahun 2021, p. 132–149

[614]Suhartini Aziz dkk., "Local knowledge of traditional medicinal plants use and education system on their young of Ammatoa Kajang tribe in South Sulawesi, Indonesia", *Biodiversitas* Volume 21, Number 9, September 2020, p. 3989-4002

[615]Álvaro Fernández-Llamazares dkk., "Scientists' Warning to Humanity on Threats to Indigenous and Local Knowledge Systems", *Journal of Etnobiology* Vol. 41 No. 2 Tahun 2021, p. 144-169, lihat juga dalam Erik Gómez-Baggethun, "Is there a future for indigenous and lokal knowledge?", *The Journal Of Peasant Studies* https://doi.org/10.1080/03066150.2021.1926994, lihat juga dalam Finn Danielsen dkk., "The value of indigenous and lokal knowledge as citizen science, In: Hecker, S., Haklay, M., Bowser, A., Makuch, Z., Vogel, J. & Bonn, A. 2018. *Citizen Science: Innovation in Open Science, Society and Policy*. UCL Press, London. https://doi.org/10.14324/111.9781787352339

[616] Mélanie Congretel and Florence Pinton, "Local knowledge, know-how and knowledge mobilized in a globalized world: A new approach of indigenous lokal ecological knowledge", *People and Nature*. Vol. 2 Tahun 2020, p. 5 27–543

[617] Helen C. Wheeler and Meredith Root-Bernstein, "Informing decision-making with Indigenous and lokal knowledge and science", *Journal of Applied Ecology*, Vol. 57 Tahun 2020, p. 1634-1643

BAB III
METODE RISET

A. Jenis Riset

Jenis riset ini adalah kualitatif[618] dengan pertimbangan bahwa secara substantif riset fokus pada upaya untuk memahami beragam pemikiran terapi ODGJ oleh tiga Kiai pesantren yaitu Mbah Ichsan dari Pesantren Nurul Ichsan Purbalingga dengan terapi *godok* nya, Mbah Fahrudin dari Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kebumen dengan ramuan jamu kopi lanang-daun ronjang-ranjing-waru putih, dan Gus Hayat dari Pesantren Alif Ba Banjarnegara dengan terapi manakib-kolaboratif. Telaah berbasis pemikiran ini akan mengeksplor wujud yang tampak dan proses serta tahapan dari terapi yang dilaksanakan di masing-masing pesantren, dilanjutkan dengan nalar apa yang mendasari kekhasan terapi ODGJ itu dilakukan, yang kemudian akan melihat kekhasan masing-masing terapi dalam perspektif epistemologis dan *indigenous psychotherapy*.

B. Paradigma Riset.

Paradigma[619] yang digunakan dalam riset ini adalah paradigma interpretatif-rasionalistik. Paradigma interpretatif digunakan untuk memahami data lapangan berbasis *live in* dengan wawancara mendalam, mendengar aktif dan observasi partisipan untuk kemudian dilakukan kategorisasi dan dideskripsikan berbasis data murni. Sedangkan paradigma rasionalistik digunakan untuk melakukan kajian atas data deskriptif dengan frame teori berbasis nalar epistemologis dan *indigenous psychotherapy*

Pertama, paradigma interpretatif. Paradigma ini dalam perspektif Max Weber dimaksudkan untuk memahami setiap perilaku subjek (tiga Kiai dari tiga pesantren tersebut di atas) yang memiliki makna dan arti. Untuk paradigma interpretatif peneliti juga merujuk konsep Cresswel yang melihat interpretasi

---

[618]Mudjia Raharja, *Sejarah Penelitian Kualitatif: Penelitian Etnografi sebagai Titik Tolak*, diakses http://repository.uin-malang.ac.id/1574

[619]Ida Ayu Wirasmini Sideman, "Paradigma dalam Studi Kebudayaan", Bali: Universitas Udayana, Tahun 2017

sebagai kerangka analisis yang sistematis melalui pengamatan atas perilaku subjek riset untuk memahami dan melakukan tafsir atas pemikiran-pandangan objek dalam dunianya terutama terkait bagaimana terapi masing-masing Kiai diproduksi[620]. Paradigma interpretatif dalam studi etnografi ideasional memandang realitas sosial-budaya adalah kompleks dan subjektif, karena ada dalam masyarakat itu sendiri. Oleh karenanya, peneliti harus melihat lebih awal lapis-lapis realitas. Realitas yang tampak adalah realitas empirik, lanjut ke realitas simbolik, lanjut ke realitas makna, lanjut realitas ide dan unsur terdalamnya adalah realitas nilai. Paradigma interpretatif secara operasional digunakan dalam melakukan penggalian data untuk memahami nalar Mbah Ichsan, Mbah Fahrudin dan Gus Hayat dalam melakukan proses terapi dengan model dan karakteristik masing-masing. Nalar interpretatif juga digunakan untuk memahami bagaimana beragam model terapi di tiga pesantren terapi ini dimunculkan, atas dasar situasi batin seperti apa dan bingkai ruang waktu yang memunculkannya.

Kedua, Paradigma rasionalistik. Paradigma ini memandang realitas sosial sebagaimana apa yang dipahami oleh peneliti berdasarkan teori yang digunakan[621] yang dalam hal ini adalah perspektif epistemologis dan *indigenous psychotherapy* yang dipertegas melalui konfirmasi dengan pemahaman subjek yang di teliti[622]. Dalam pemahaman tertentu pola ini dipahami dalam konteks etik-emis. Secara operasional, paradigma rasionalistik ini untuk melihat secara akademis beragam entitas terapi ODGJ di ketiga pesantren ini dalam perspektif epistemologi Barat, epistemologi Islam dan epistemologi Jawa. Paradigma ini bukan untuk melihat benar atau salahnya suatu terapi melainkan untuk melihat logis dan tidak logisnya terapi yang dilakukan masing-masing Kiai ini

[620]John W. Creswell, *Research Design Qualitative and Quantitative Approaches*, London: Sage Publikation, 1994

[621]Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analitis atas Tesa Sosiaologi Webber*, Terj. Ticoalu, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1994

[622]Imam Suprayogo, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, Bandung: Rosdakarya, 2001, lihat pula Imam Suprayogo, S*pirit Islam Menuju Perubahan Dan Kemajuan,* Malang: UIN-Maliki Press, 2002, lihat pula karya Imam Suprayogo yang lain yang berjudul, *Memelihara Sangkar Ilmu: Refleksi Pemikiran Dan Pengembangan UIN Malang.* UIN-Maliki Press, Malang, 2006

berdasarkan perspektif masing-masing epistemologi. Paradigma ini akan menempatkan beragam terapi ODGJ dalam term dan posisi sesuai cara pandang epistemologi dalam bingkai kajian nalar epistemologi secara kritis dengan mempertimbangkan paradigma masing-masing.

C. Pendekatan Riset

Ada dua pendekatan yang digunakan dalam riset ini yaitu etnografi dan *new etnografi.* Pendekatan etnografi untuk membaca dan mendeskripsikan data hasil *live in* sedangkan pendekatan *new etnografi* untuk melakukan analisis data hasil *live in* yang telah dilakukan uji keabsahan melalui metode *sorogan* dengan bantuan teori yang sudah peneliti bangun, sehingga data hasil *live in* tersajikan menjadi laporan riset berbasis nalar dan tahapan akademis.

Pertama, Pendekatan etnografi[623]. Pendekatan ini dipilih dikarenakan riset berbasis pemikiran dengan menggunakan etnografi masih belum banyak dilakukan selain juga ada anggapan (dan peneliti termasuk yang menyetujuinya) bahwa telah terjadi beragam keterjebakan kajian ilmu sosial dalam bingkai nalar yang terlalu positivistik[624], sehingga etnografi dengan nalar dan paradigma yang berbeda bisa sebagai alternative. Di sisi lain proses produksi pengetahuan yang menjadi titik sentral riset ini tidak bisa diperlakukan secara netral dan objektif tetapi sebaliknya harus diperlakukan secara tidak netral dan tidak objektif dengan ditempatkan dalam perspektif apa dan siapa yang memproduksi[625]. Pendekatan etnografi dalam riset ini digunakan untuk menggali dan mendeskripsikan data secara apa adanya dari ketiga Kiai berbasis hasil *live in*

---

[623]Cresweli mengklasifikasikan riset kualitatif dalam lima kategori yaitu riset naratif, fenomenologi, etnografi, grounded theory, dan studi kasus lihat John W Creswell, *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih diantara lima Pendekatan,*Terj. Ahmad Lintang Lazuardy, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, Peter Connoly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LkiS, 2011, lihat juga Dede Ahmad Ghazali, *Studi Islam: Suatu Pengantar dengan Pendekatan Interdisipliner*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2015 dan M Farid (ed), *Fenomenologi dalam Penelitian Ilmu Sosial*, Jakarta: Kencana, 2018

[624]Lihat dalam Hardono P. Hadi, *Epistemologi Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 1994 dan F. Budi Hardiman, *Kritik Idiologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta: Kanisius, 1993

[625]Chris Barker, *Cultural Studies: Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004, p. 29

yang dikombinasi dengan wawancara mendalam, mendengar aktif dan observasi partisipan. Pada posisi ini, peneliti mempergunakan etnografi sebagai cara untuk mendeskripsikan apa pun yang peneliti lihat, dengar dan rasakan[626] dengan menjunjung tinggi posisi para responsden, dengan diperlakukan sebagai subjek yang betul-betul subjek[627]. Data yang didapatkan juga diterima seutuhnya. Pada posisi ini penggalian data etnografi dilakukan secara cair dan proses mendeskripsikannya tanpa interpretasi.

Kedua: pendekatan *new etnografi*. Pendekatan *new etnografi*[628] digunakan untuk melakukan analisa atas data yang diperoleh dari pendekatan yang pertama yaitu secara etnografi. Pendekatan *new etnografi* dimaknai sebagai sebuah upaya kajian-analisa atas data dalam konteksnya yaitu informan-responsden serta dalam konteks peneliti, atau yang sering disebut sebagai kajian data etik-emik. Data etik terdiri dari data etik peneliti yang berupa kerangka teoretis peneliti untuk memahami data dan emik peneliti yang berupa informasi berbasis konsepsi informan murni. Data emik peneliti dimaknai sebagai kemampuan memahami data tanpa membenturkan dengan teori. Etik emik secara sederhana adalah sebuah upaya pendeskripsian data hasil *live in* dalam konteks peneliti secara utuh, tidak terdominasi interpretasi peneliti (etik) melainkan juga seimbang pemikiran asli informan (emik).

New etnografi secara teoretis adalah sebuah pendekatan yang memberikan peluang kepada peneliti untuk mengetahui dan memahami lebih mendalam dasar keyakinan dan nalar epistemologi serta *indigenous psychotherapy* yang mendasari beragam tradisi-ritual penyembuhan yang dilakukan sesuai pengertian, pemahaman dan pemaknaan yang mereka yakini. *new etnografi* mengakui yang tampak dan memberi kemungkinan untuk menemukan makna subjektif melalui penuturan, pengakuan, dan penampakan dari perilaku sesuai pemahaman guna memahami neumena di balik fenomena[629]. Oleh sebab itu,

---

[626]Sri Ahimsa Putra, “Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama”, *Jurnal Walisongo* Vol. 20 No. 2 Tahun 2012, p. 271-304

[627]Stefanus Nindito, “Fenomenologi Alfred Schulz: Tentang Konstruksi Makna dan Realitas dalam Ilmu Sosial”, *Jurnal Ilmu Komunikasi* Edisi 2 No. 1 Tahun 2005, p. 79-84

[628]H. Lloyd Goodall, *Writing the New Ethnigraphy*, USA: Littlefield Publishers, 2000

[629]Michael Jibrael Rorong, *Fenomenology*, Yogyakarta: Deepublish, 2020

proses reduksi untuk mendapatkan dan menemukan kesadaran murni dari subjek riset harus melalui tiga tahapan yaitu: reduksi fenomenologi sebagai upaya filterisasi pada pengamatan awal, reduksi identik untuk menemukan esensi yang tersembunyi dan reduksi transendental yang fokus pada subjek[630] untuk kemudian dipadukan dengan pendekatan etnografi[631] dalam pengumpulan data melalui *live in*.

Dalam bingkai *new etnografi* peneliti juga menggunakan model etnografi ideasional[632] yang mengasumsikan bahwa setiap tindakan dari individu-masyarakat adalah bermakna bagi pelakunya. Makna ini bisa berupa pengetahuan yang dianggap benar yang bersumber dari keyakinan (kebenaran konstitutif), penalaran-pengalaman (kebenaran kognitif), atau kebenaran evaluatif seperti tradisi dan ritus. Dalam etnografi ideasional realitas terdiri dari lima level yaitu empirik, simbolik, makna, ide, dan nilai. Tugas peneliti adalah bagaimana kelima realitas tersebut dilihat untuk merebut makna yang dipercayai sebagai kebenaran di balik tindakan-perilaku-budaya masyarakat-kelompok yang dikaji.

D. Tahapan Riset

1. Menyiapkan Kerja Lapangan

Langkah awal yang dilakukan adalah menyusun draf riset yang didasarkan atas observasi dan *live in* awal dengan mengunjungi lokasi riset guna memahami latar sosial terutama pada para Kiai terapis gangguan jiwa sebagai calon informan dan menyaksikan secara langsung beragam terapi

[630]Imam Suprayogo, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, Bandung: Rosdakarya, 2001, lihat pula IB. Irawan *Teori-Teori Sosial dalam Tiga Paradigma: Fakta Sosial, Definisi Sosial, dan Perilaku Sosial*, Jakarta: Kencana 2012

[631]James P Spradley, *Metode Etnografi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2012, lihat pula Anas Yasin, *Penelitian Etnografi: Pengantar Penelitian*, Padang: UNP, 1999, Ninuk Kleden Probonegoro, “Etnografi Membuat Data Bercerita”, *Jurnal Masyarakat dan Budaya* Vol. 14. No. 1 tahun 2012, M. Siddiq dan Hartini Salama, “Etnografi sebagai Teori atau Metode”, Jurnal Kordinat Vol 17, No. 1 April 2019, I Made Budiasa, Paradigma dan Teori dalam Etnografi Baru dan Etnografi Kritis, dalam Prosiding Seminar Nasional, "Paradigma dan Teori dalam Etnografi Baru dan Etnografi Kritis", Bali: Penerbit IHDN Press, tahun 2016, p. 9

[632]Mudjahirin Thohir, “Etnografi Ideasional”, *Jurnal Nusa* Vol. 14, No. 2 Tahun 2019. Lihat juga Ninuk Kleden, “Etnografi: Membuat Data Berbicara”, Jurnal Masyarakat dan Budaya, Vol. 14, No. 1 Tahun 2012

yang dilakukan dengan melakukan pengamatan secara saksama serta melakukan wawancara pendahuluan yang belum ke arah substansi riset. Dalam survei pendahuluan inilah peneliti membuang semua asumsi pribadi dan memposisikan sebagai "tong kosong" yang siap menerima semua informasi secara terbuka.

2. Menemukan Data Lapangan

Data dalam riset etnografi diorientasikan pada pencarian makna untuk memahami fenomena dan *exotic*-budaya dalam perspektif pelaku[633] seperti dengan teknik *Subjective Evidence Based Ethnography* yang dikembangkan oleh Lahlou[634] untuk memahami *know-how* dalam perspektif pelaku. Teknik yang umum dipakai adalah *live in* yang dikombinasi dengan wawancara mendalam, dokumentasi visual, mendengar aktif dan observasi partisipan, *Mapping* berbasis catatan harian, refleksi, diskusi, dan *naturalistic inquiry* yang kesemuanya untuk memotret keyakinan, perilaku, dan produk budaya yang sering diistilahkan dengan *ethnographic psychoanalysis* dan *ethno psychology*

Data lapangan diperoleh melalui dua model yaitu *live in* dan uji keabsahan data melalui sorogan. Data berbasis *live in* yang dikombinasi dengan wawancara mendalam, observasi partisipan dan mendengar aktif. Observasi partisipasif ditetapkan secara sistematis dan fokus pada praktik dan nalar epistemologis yang mendasari beragam terapi gangguan jiwa non-medis pada kedua objek riset. Untuk *interview*[635] dilakukan secara langsung, mendalam dan intensif dengan para informan kunci dengan tahap awal adalah mendengar aktif.

Inti mendengar aktif adalah berusaha benar-benar memahami apa yang ingin disampaikan oleh lawan bicara. Untuk itu, peneliti harus membebaskan

---

[633]Theodore T. Bartholomew dan Jill R. Brown, "Entering the ethnographic mind: A grounded theory of using ethnography in psychological research", *Qualitative Research in Psychology* Vol. 19, Issue 2 Tahun 2022, p. 1-31

[634]Saadi Lahlou, Sophie fLe Bellu, S., dan Sabine Boesen-Mariani, "Subjective Evidence Based Ethnography: Method and Applications. *Integr Psych Behav*, 49(2), Tahun 2015, p. 216-238

[635]Lawrence W. Neuman, *Sosial Research Methods Qualitative and Quantitative Approache,* Boston: Allynard Bacon Press, 1999, p. 375

diri dari asumsi atau persepsi-pikiran pribadi tentang para informan. Secara teoretis *listening* atau "mendengarkan" menurut De Vito tidak sama dengan mendengar. Mendengar adalah proses fisiologi yang terjadi di sekitar peneliti dari getaran di udara, dan getaran tersebut menimpa gendang telinga. Pada dasarnya mendengar adalah proses pasif yang terjadi tanpa adanya perhatian atau upaya dari yang mendengar, sedangkan, mendengarkan melibatkan lima tahap yaitu, menerima, memahami, mengingat, mengevaluasi dan merespons[636]. Mendengar aktif yang peneliti maksud di sini adalah sama dengan konsep De Vito tentang mendengarkan, sehingga mendengar aktif mempunyai makna bahwa mendengar bukan untuk menjawab, tetapi, mendengar untuk mengerti dan memahami[637].

Mendengar aktif berarti benar-benar mendengarkan apa yang subjek riset katakan tanpa terburu-buru menanggapi dengan jalan pikiran peneliti sendiri. Sebagai pendengar berarti kita memahami pendapat orang lain dari perspektif orang itu[638]. Secara substantif, mendengarkan juga melakukan penilaian, melakukan pengamatan perilaku dan perubahannya[639] Mendengarkan yang baik meliputi memelihara perhatian penuh, mendengarkan semua apa yang disampaikan, mendengarkan dalam keseluruhan pribadinya: kata-kata, perasaan dan perilakunya dan merespons dengan baik terhadap apa yang dikatakan[640].

Donald H. Weiss mengatakan mendengar aktif adalah metode paling efektif dalam berkomunikasi untuk mengerti apa yang dimaksudkan sekaligus apa yang mereka rasakan tentangnya. Mendengarkan aktif tidak hanya akurat memahami komunikasi objek riset, tetapi, juga menunjukkan

---

[636]Harold Alfred Theofilus Pah, *Proses Mendengarkan Antara Mentor Dan Pasien Pengidap Skizofrenia (Studi Kasus Komunikasi Interpersonal*, Jurnal E-Komunikasi Vol I. No.1 2013

[637]I Wayan Sudarsa (ed), *Perawatan Komprehensif Paliatif*, Surabaya: Ailangga Press, 2020, p. 69, lihat Elpinaria Girsang, *Komunikasi dan Konseling dalam Praktek Kebidanan*, Bogor: Akbid Wijaya Husada, 2020, p. 22-26

[638]Nilam Widyiarini, *Seri Psikologi Populer: Kunci Pengembangan Diri*, Jakarta: Gramedia, 2009

[639]Singgih D. Gunarsa, *Konseling dan Psikoterapi*, Jakarta: Gunung Mulia, 2007

[640]Hartono Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling Edisi Revisi*, Jakarta: Kencana, 2012, p. 58

bahwa peneliti telah memahami. Mendengar aktif melibatkan dua keterampilan: menerima dan mengirim komunikasi. Dengan menjadi pendengar yang aktif, peneliti secara otomatis tidak meninggalkan keyakinan atau kehilangan identitas melainkan hanya perlu memusatkan perhatian pada objek riset (para informan) dengan penuh kasih dan perhatian

Dalam wawancara, agar fokus diawali dengan pengumpulan data terdokumentasi dengan mengumpulkan literatur yang berkaitan dengan tema riset dalam bentuk kajian pustaka. Hal itu sangat bermanfaat dan praktis dalam melakukan *cross check* antara teori dan fakta empiris dari praktik terapi gangguan jiwa dari beragam metode yang dilakukan oleh Kiai-terapis sebagai subjek riset.

Berdasarkan tempat, riset ini difokuskan pada tiga lokasi yaitu: Pertama, Pesantren Nurul Ichsan di Purbalingga yang melakukan terapi ODGJ berbasis narkoba dengan tokoh sentral adalah Mbah Muhammad Ichsan Maulana dengan model terapi *godok* , *takon-takon*, *lebleb,* dan herbal dalam bingkai epistemologis frekuensi sama dan mati suri. Kedua, Pesantren Hidayatul Mubtadiin di Kebumen yang melakukan terapi ODGJ khusus non narkoba dengan tokoh sentral adalah Mbah Fakhrudin dengan terapi model herbal berbasis *kopi lanang-daun waru bule,* dan *diubub* dalam bingkai epistemologis *ngelmu* laku dan Ki Janur Kuning. Ketiga, Pesantren Alif Ba di Banjarnegara yang melakukan terapi ODGJ karena narkoba maupun non-narkoba dengan tokoh sentral adalah Gus Hayat dengan model terapi manakib dan sinergi antara unsur medis dan non-medis.

Pemilihan ketiga lokasi ini selain didasarkan atas perbedaan layanan terapi dari yang khusus OGDJ narkoba, ODGJ non-narkoba dan OGGJ *sak entuke*, juga didasarkan atas beberapa alasan krusial yang ditampilkan dalam tabel berikut:

Indikator	Pesantren Nurul Ichsan Purbalingga	Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kebumen	Pesantren Alif Ba Banjarnegara

Fokus Layanan	Narkoba	Non-narkoba	*sak entuke* (narkoba dan Non Narkoba)
Jenis Layanan	Alternatif dengan pemeriksaan kesehatan berbasis medis	Non-medis (stop obat)	Kolaboratif Medis dan non-medis
Sumber Pendanaan	Kemensos karena berstatus IPWL dan dari keluarga pasien untuk tebusan jamu herbal	Pribadi dan sumbangan sukarela dari masyarakat	Pribadi dan Tim The Plegia
Ekonomi Kiai	Sederhana	Sederhana ++	Kaya raya dan berdoa dapat miskin
Penyembuh	Kiai, Konselor Adiksi dan Pendamping Rehabilitasi	Kiai	Kiai, dokter, psikolog, perawat, herbalis dll
Model terapi	Di*godog*, herbal, *lebleb*	*Kopi lanang, diubub*	Manakib, dan bangsal jiwa
Pilihan terapis	Setengah utama	Utama	Sebagian kecil

Pengumpulan data berbasis *live in* tidak biasa dilakukan dari hari ke hari secara intensif karena pekerjaan peneliti yang tidak bisa ditinggalkan sehingga riset dilakukan di luar jam kerja. Oleh karenanya, melalui kunjungan awal di Pesantren Nurul Ichsan Purbalingga dan Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kebumen, *live in* dilakukan dalam waktu-waktu yang sudah terjadwalkan yang disepakati antara peneliti dan *tineliti.* Dalam waktu-waktu yang disepakati tersebut dimungkinkan peneliti mampu melakukan eksplorasi dan penghimpunan data secara intensif karena di moment tersebut ada ritual-ritual khusus dan proses terapi. Khusus untuk Pesantren Alif Ba Banjarnegara, *live in* melalui penjadwalan tidak bisa dilakukan karena kesibukan Gus Hayat. Oleh karenanya penghimpunan dan eksplorasi data dilakukan secara acak dan sesuai dengan momen dan waktu-waktu terapi seperti setiap malam Jumat dengan harapan selain dapat observasi partisipan

juga dapat bertemu dengan Gus Hayat meskipun tanpa perjanjian dengan narasumber terlebih dahulu.

Berikut adalah model eksplorasi dan penghimpunan data di ketiga lokasi yang menjadi objek utama riset ini:

Lokasi Riset	Waktu Riset	Teknik Pengambilan data
Pesantren Nurul Ichsan, Karangsari, Padamara Purbalingga	Mei--Juli 2022	*Live in* yang dipadukan dengan observasi partisipan, mendengar aktif dan wawancara mendalam (*ngobrol santai*). *live in* dilakukan saat ada momen-momen khusus seperti *godogan* setiap malam Minggu, *lebleb* setiap malam Jumat Kliwon dan buat jamu setiap pagi pukul 7 dan sore pukul 17 Waktu yang dialokasikan oleh Mbah Ichsan untuk ngobrol santai adalah setiap malam Jumat dan malam Minggu dari pukul 22 sampai pukul 1 dini hari. Pembatasan waktu sampai pukul 1 dini hari dikarenakan pukul 1.30 adalah waktu *dzikir* dan ritual malam yang diikuti oleh semua santri ODGJ narkoba di pesantren ini.
Pesantren Hidayatul Mubtadiin Karangsambung Kebumen	Agustus--Oktober 2022	*Live in* yang dipadukan dengan observasi partisipan, mendengar aktif dan wawancara mendalam (*ngobrol santai*). *live in* dilakukan setiap Sabtu dan Minggu selama tiga bulan. Peneliti menginap di *ndalem* Mbah Fachrudin yang menyatu dengan tempat rehabilitasi "santri bagus" yang perempuan terkadang peneliti juga menginap di kompleks santri laki-laki yang sudah melepas status sebagai "santri bagus" (sebutan untuk santri ODGJ di pesantren ini). Saat *live in*, inilah peneliti terlibat aktif dalam beragam kegiatan terapi baik yang spiritual maupun herbal seperti pembuatan jamu kopi lanang yang dikombinasi dengan ramuan khusus untuk kemudian diminumkan kepada semua "santri bagus", setiap *ba'da isya* .
Pesantren Alif Ba,	November 2022--	Khusus untuk pesantren Alif Ba, Gus Hayat tidak mau mengalokasikan waktu

Mantrianom, Bawang Banjarnegara	Januari 2023	khusus sehingga atas saran beberapa santri *live in* yang dipadukan dengan observasi partisipan dilakukan setiap malam Jumat, karena di waktu inilah dilaksanakan *dzikir* dan ritual khusus yang dipimpin langsung oleh Gus Hayat sehingga kemungkinan untuk bertemu dan *ngobrol santai* dapat dilakukan. Untuk konfirmasi beberapa data, peneliti datang dengan untung-untungan, apabila bertemu ya *alhamdulillah* tetapi apabila tidak maka waktu dimanfaatkan untuk wawancara dengan para santri ODGJ. Untuk meminimalisasi untung-untungan inilah peneliti teringat pernah mendapat ijazah dari Mbah Abdul Wahid Cluwak Pati. Ijazah ini pada intinya untuk bisa bertemu dengan Kiai yang susah ditemui maka dimalam hari sebelum hari pertemuan hendaknya diwasilahi dengan membaca Al Fatihah 41 kali yang dikhususkan untuk orang yang akan peneliti temui. Ijazah inilah peneliti amalkan dan *alhamdulillah* dalam 3 bulan riset ini, ijazah tersebut *makbul*.

3. Analisis Data

Secara substantif, dalam riset etnografi[641] data yang dianalisis adalah cerita dan informasi serta petuah para informan yang terperinci sesuai dengan ungkapan/pandangan mereka apa adanya (disertai dengan hasil observasi) tanpa ada komentar, evaluasi dan interpretasi. Data-data yang berasal dari catatan lapangan, transkrip dan hasil rekaman *interview* ini dianalisis dengan cara mereduksi (penyederhanaan) data melalui serangkaian proses menajamkan, menggolongkan, mengarahkan, membuang data yang tidak perlu dan mengorganisasikan data sedemikian rupa, sehingga kesimpulan

[641]James Spradley, Metode Etnografi, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, lihat juga Koeswinarno, "Memahami Etnografi ala Spreadley", *Jurnal SMaRT* Volume 01 Nomor 02 Desember 2015

akhir dapat ditarik dan diverifikasi. Patton dalam Poerwandari[642], menegaskan bahwa satu hal yang harus diingat peneliti etnografi adalah kewajiban untuk memonitor dan melaporkan proses serta prosedur analisis yang sejujur dan selengkap mungkin.

Teknik analisis data dilakukan dalam tiga tahap yaitu: analisis data sebelum di lapangan berdasarkan riset terdahulu dalam beragam literatur, analisis data selama di lapangan dengan konfirmasi melalui teknik sorogan ke masing-masing informan, dan analisis data setelah selesai dari lapangan berdasarkan rancang bangun teori yang dikonsepkan.

4. **Validitas Data**

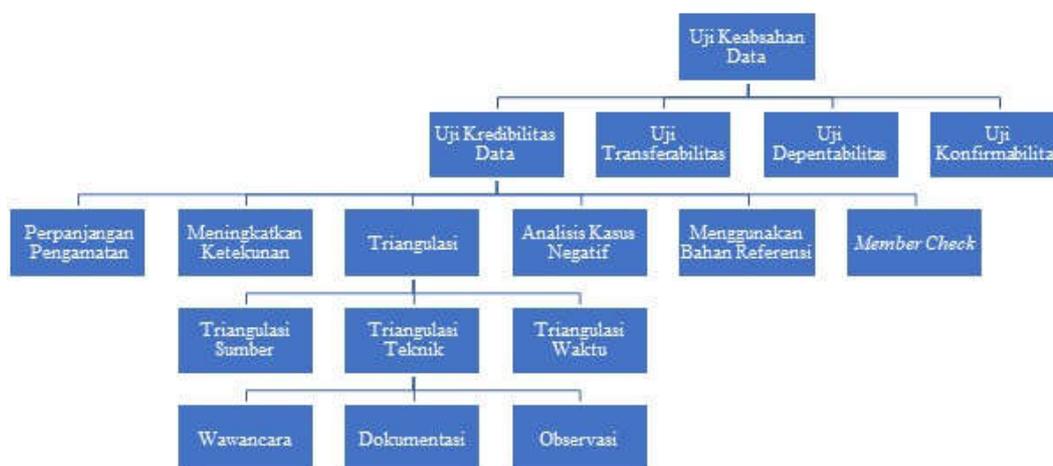
Secara praktis, setelah semua data terdeskripsikan berdasarkan alur dan perspektif etnografi maka data mentah yang berisi uraian tanpa interpretasi ini peneliti bawa ke masing-masing narasumber untuk dilakukan validasi melalui sistem sorogan. Melalui sistem ini, peneliti membaca dan menjelaskan beragam deskripsi hasil *live in* untuk dilakukan koreksi, persetujuan, penegasan dan penjelasan ulang. Setelah itu data dilakukan tindakan korektif untuk kemudian dilakukan proses sorogan ulang sampai data-data terdeskripsi, tersepakati oleh narasumber.

Secara ilmiah, terkait uji validitas data, peneliti menggunakan beberapa langkah. Pertama, uji kredibilitas data melalui perpanjangan pengamatan dengan melakukan agenda pertemuan ulang dengan narasumber secara insidental sesuai kebutuhan, meningkatkan ketekunan melalui pembacaan berulang data rekaman wawancara dan melakukan koding, triangulasi, analisis kasus negatif dengan melakukan wawancara konfrontatif pada pihak-pihak yang berseberangan atau berperspektif beda. Kedua, menggunakan bahan referensi dengan akses jurnal secara *online* dan *update* buku-buku terbitan terbaru, *member check* dengan analisa akurasi data terkait tata aturan dan regulasi serta data-data teknis. Ketiga, triangulasi, peneliti lakukan pada level sumber yang dalam hal ini adalah informan kunci dan data-data ter-

---

[642]Elisabet Kristi Poerwandari, *Pendekatan Kualitatif untuk Penelitian Perilaku Manusia.* Jakarta: Lembaga Pengembangan Sarana Pengukuran dan Pendidikan Psikologi (LPSP3) UI, 1998

update, level teknik terutama untuk mencoba beragam alternatif eksplorasi data karena data yang terkatakan banyak yang tidak terstruktur dan banyak dalam bahasa lisan (yang tidak sistematis dan terpotong serta tersebar dalam beberapa wawancara dan hasil observasi partisipan), teknik waktu sebagai respons atas keterbatasan waktu informan dan peneliti yang disiasati dengan penjadwalan secara sistematis dan spiritual. Keempat, triangulasi level teknik peneliti mencakup teknik wawancara, dokumentasi, dan observasi.

Model triangulasi ini secara skematis mengikuti pola Arnild Augina Mekarisce[643] dengan bagan sebagai berikut:

Gambar 12 Bagan Triangulasi Data Model Mekarisce

[643]Arnild Augina Mekarisce, Teknik Pemeriksaan Keabsahan Data pada Penelitian Kualitatif di Bidang Kesehatan Masyarakat, *Jurnal Ilmiah Kesehatan Masyarakat* Vol. 12 Edisi 3, 2020, p. 147

BAB IV

MATI SURI-FREKUENSI SAMA, LADUNI-KI JANUR KUNING DAN *ILHAM-NGABUMI NYARIDIN: INDIGENOUS PSYCHOTHERAPY* ODGJ DI PESANTREN

Pesantren dewasa ini tidak semata dipahami sebagai lembaga pendidikan, melainkan sebagai sistem pendidikan Islam tradisional pribumi yang keberadaannya beriringan dengan datangnya Islam di Indonesia. Berdasar catatan sejarah, pesantren telah teruji memiliki sistem adaptasi dengan lingkungan yang sangat baik, terutama untuk aspek adaptasi identitas, keragaman budaya dan agama[644] sehingga pesantren mampu memosisikan sebagai eksistensi yang kontributif dalam merespons beragam persoalan yang muncul di masyarakat. Perkembangan pesantren yang dipelopori oleh Walisongo adalah perkembangan Islam itu sendiri, sehingga pesantren disebut sebagai *habitus* peradaban Islam Indonesia[645].

Sebagai *habitus*, Islam yang disebarkan Walisongo dengan corak tasawufnya selain berperan pada pelestarian lingkungan[646] juga kontributif dalam pengembangan mistis dan etika dalam segala bidang kehidupan yang salah satunya adalah entitas pengobatan berbasis budaya, lokalitas dan spiritual. Dalam lingkup peradaban Islam, Yulia Vyacheslavovna[647] menyebut lebih dari seribu tahun, pengobatan berbasis tasawuf ini dengan tiga ciri khusus yaitu bersifat transnasional, kombinasi medis dan non-medis dan berbasis psikoterapi, telah eksis memberikan

[644]M. Falikul Isbah, "Pesantren In The Changing Indonesian Context: History And Current Developments", Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS), Volume 8, Number 1, 2020, lihat juga Irfan Abubakar & Idris Hemay, "Pesantren Resilience: e Path to Prevent Radicalism and Violent Extremism", *Studia Islamika*, Vol. 27, No. 2, 2020

[645]Siti Ma'rifah dan Muhammad Mustaqim, "Pesantren sebagai Habitus Peradaban Islam Indonesia", *Jurnal Penelitian* Vol. 9, No. 2, Tahun 2015, p. 347

[646]Bambang Irawan, 'Islamic boarding schools (pesantren), Sufsm and environmental conservaton practces in Indonesia', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 78 (4) Tahun 2022

[647]Yulia Vyacheslavovna Ivanishkina, Margarita Borisovna Shmatova and Elena Antonovna Goncharova, "Sufi Healing In The Context Of The Islamic Culture", *European Journal of Science and Theology*, October 2020, Vol.16, No.5, 99-106

solusi di dunia Islam, terkhusus untuk terapi gangguan jiwa dan penyalahgunaan narkoba[648].

Walisongo sebagai tokoh dengan otoritas keagamaan disebut dengan Sunan atau *Susuhunan* yang berarti *disuwuni* (dimintai), menjadi pusat bertanya dan permintaan bantuan yang salah satunya adalah bantuan pengobatan. Peran sebagai penyembuh[649] ini pula yang diwarisi oleh Kiai dan pesantren sebagai salah satu upaya dakwah Islam serta internalisasi Al-Qur'an yang dipercayai sebagai *syifa* (obat) baik fisik maupun psikologis. Peran Pesantren yang dipelopori oleh Walisongo dalam transformasi dan bereksistensi dalam lingkup keindonesiaan ada dalam tiga aspek yaitu sebagai lembaga pendidikan, lembaga dakwah, dan lembaga pemberdayaan-pengabdian. Peran ini disebut sebagai "mata air kebudayaan"[650]. Salah satu peran yang diambil adalah sebagai penghubung antara Islam dan budaya yang menghasilkan ijtihad kultural, dengan istilah *Arab digarap, Jowo digowo*, tampak dalam beragam doa-mantra, *suwuk* dan suluk yang secara substantif merupakan upaya tolak-bala dan penyembuhan.

Pesantren-pesantren berikut, yang dipilih menjadi lokasi riset yang terdiri dari Pesantren Nurul Ichsan di Purbalingga, Pesantren Hidayatul Mubtadiin di Kebumen, dan Pesantren Alif Ba di Banjarnegara, bukanlah pesantren biasa yang umum dipahami melainkan pesantren khusus dengan pola pembelajaran yang khusus, dengan tipologi santri yang khusus. Pesantren-pesantren ini menjalankan misi pemberdayaan, pendidikan dan dakwah di wilayah yang khusus, yang menandai hadirnya Islam di kelompok-kelompok minoritas yang terabaikan, yang salah satunya adalah orang dengan gangguan jiwa (ODGJ). Pola pengobatan yang diimplementasikan dalam pesantren-pesantren ini juga khusus karena di luar *mainstream* yang umumnya terdominasi dengan pendekatan medis. Pesantren-pesantren khusus ini memilih model pengobatan Ilahiah dengan media berbahan

---

[648]Che Zarrina Saari dkk., "Critical Review Of Sufi Healing Therapy In Drug Addiction Treatment", *Journal Of Critical Reviews* Vol 7, Issue 05, 2020

[649]Muhammad Rozikan, "Pelayanan Konseling Religius Kyai Kampusng pada Masa Modern", Proceeding International Conference on Islamic Educational Guidance and Counseling yang diselenggarakan oleh IAIN Salatiga pada 9 December 2021, p. 207-2017

[650]Ngatawi Al Zastrow, "Pesantren sebagai Mata Air Kebudayaan: *Pegon: The Internasional Journal of Islam Nusantara Civilization* Vol. 1 Issue 1 Tahun 2018, P. 31-63

lokal berbasis alam yang ada di lingkungan sekitar pesantren. Dasar yang paling umum digunakan adalah kesadaran bahwa: "manusia sebagai penyembuh hanyalah wasilah, Allah-lah yang kuasa menyembuhkan". Semua yang dilakukan sebatas ikhtiar, Allah-lah yang punya keputusan akhir yang dikenal sebagai takdir. Untuk itu berserah diri dan tawakal yang disertai dengan *tirakat, riyadhoh* untuk kemudian mengedepankan sikap *semeleh ikhlas* dan *pasrah* menjadi jalan mengetuk pintu langit untuk memohon *ridho* Allah dalam kesembuhan[651].

A. Produksi Pengetahuan berbasis Mati Suri dan "Frekuensi Sama" di Pesantren Nurul Ichsan Purbalingga

1. *"Sholawat* Kunyah", "Al Fatihah Satu Nafas" dan *Robitoh*: *Travelling* Keilmuwan Mbah Ichsan Purbalingga

Pesantren Nurul Ichsan al Islami[652] didirikan oleh Muhammad Ichsan Maulana yang lebih dikenal dengan sebutan "Mbah Ichsan" atau masyarakat sering menyebut dengan sebutan "Ustad Inyong" pada tahun 1998. Pesantren ini didirikan sebagai respons atas kondisi sosial saat itu yang sering terjadi penculikan dan pembunuhan para Kiai oleh "ninja". Khusus di Purbalingga terdapat 40 Kiai yang di menjadi target operasi (TO) pembunuhan, oleh kelompok misterius, yang mana salah satunya adalah Mbah Ichsan sendiri. Atas niatan untuk membantu pengamanan para "Kiai sepuh"[653]. Pesantren ini awalnya difokuskan untuk pelatihan silat dan ilmu *kejadukan-kanuragan*. Keadaan yang genting dan tuntutan situasi, dalam waktu singkat santri yang

---

[651]Oleh sebagian orang sikap ini mungkin dianggap fatalis tetapi jalur iman dan spiritualias itu berbasis hati dan kepasrahan adalah solusi

[652]Perkenalan peneliti dengan pesantren ini diawali pada tahun 2017 sebagai Dosen Pembimbing Lapangan (DPL) PPL Mahasiswa Prodi BKI Fakultas Dakwah. Dari yang awal tugas dari kampus berkembang menjadi ketertarikan dengan semakin sering "main" dan *ngobrol* informal dengan Mbah Godok, dengan niat untuk belajar dan ingin tahu. Dari rasa penasaran inilah peneliti memutuskan untuk live in dan pengalaman terlibat untuk merasakan sendiri apa yang diceritakan orang-orang. Dari sinilah peneliti merasakan di*godok*, ikut *lebleb* dan meramu jamu herbal

[653]Awal berdirinya pesantren belum untuk pengobatan melainkan sebagai respon atas situasi penculikan kyai-kyai secara mesterius di tahun 1998. Di Purbalingga saat itu terdapat 40 orang Kyai yang sudah menjadi target operasi (TO) dengan tanda-tanda silang merah dirumahnya yang salah satunya adalah Mbah Ihsan. Atas tuntutan situasi inilah Mbah Ichsan atas izin dan arahan Mbah Basuni, mendirikan Padepokan Silat Kujang Pusaka dengan anggota sebanyak 600 orang. Atas tuntutan situasi yang semakin aman, padepokan ini tidak semata Latihan silat dan ilmu kanuragan tetapi juga mulai ada ngaji yang semakin intens

belajar di pesantren ini tidak kurang dari 600 orang yang fokus belajar ilmu hikmah, *hizip* dan *wifiq* dengan pengajaran taMbahan dalam hal *ngaji* Al-Qur'an dan kitab Fiqh secara *bandongan*. Santri yang dirasa sudah cukup mumpuni dalam penguasaan ilmu *kanuragan*, disebar ke beberapa desa untuk menjaga para Kiai-Kiai yang menjadi target operasi penculikan-pembunuhan

Seiring berjalannya waktu dan kondisi keamanan yang semakin kondusif, yang ditandai dengan kekhawatiran akan penculikan yang semakin hilang, pesantren yang awalnya fokus pada ilmu *kanuragan* ini akhirnya banyak dipercaya masyarakat untuk memberikan solusi atas beragam masalah kesehatan dan kejiwaan serta problem sosial kemasyarakatan. Dari sinilah banyak berdatangan santri-santri baru dengan keluhan permasalahan hidup terkhusus tentang gangguan jiwa, korban narkotika, korban santet, dan ilmu-ilmu hitam lain serta disabilitas moral dan sosial, bahkan ada beberapa kasus berpenyakit kelamin karena berprofesi sebagai PSK.

Semakin banyaknya santri baru dengan beragam masalah masing-masing, mendorong santri-santri lama yang fokus mengaji dan *kanuragan* dialihfungsikan sebagai asisten Mbah Ichsan dalam memberikan terapi. Akhirnya atas tuntutan regulasi dan legalitas, pada tahun 2007 pesantren ini mengurus ijin menjadi panti rehabilitasi.

Gambar 13 Pintu Masuk Pesantren Nurul Ichsan

Awalnya, rehabilitasi yang dilakukan masih bersifat umum yang dalam bahasa Mbah Ichsan disebut dengan istilah *sapa bae sing teka ditampa* baik gangguan jiwa, stres, gila, dan korban narkoba. Seiring berjalannya waktu pasien yang datang banyak yang bergejala gangguan jiwa berat. Parahnya antarpasien ini sering terjadi keributan yang mengakibatkan rusaknya fasilitas pesantren dan *panggokan*[654] yang menjadi tempat tidur para santri. Beragam keributan ini mengakibatkan biaya perbaikan fasilitas pesantren menjadi tinggi. Selain keributan, upaya percobaan bunuh diri juga sering ditemui sehingga membutuhkan usaha ekstra dari pengelola dan para pendamping untuk melakukan pengawasan kepada para pasien. Atas dasar itulah pada tahun 2013, Kementerian Sosial RI memberikan pilihan kepada Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan al Islami untuk fokus pada satu layanan yang akhirnya dipilih ke rehabilitasi gangguan jiwa korban narkoba dengan status IPWL Yayasan Pendidikan Islam (YPI) Nurul Ichsan al Islami.

Peralihan dari layanan pesantren murni menjadi pesantren yang sekaligus panti rehabilitasi, dari pesantren yang umum ke khusus pada terapi korban narkoba ini selaras dengan testimoni salah satu petugas panti yang mantan pecandu:

> Dulu itu multi layanan. Tidak hanya gangguan jiwa, disabilitas juga dilayani. Cuma mayoritas disabilitas sama jiwa. NAPSA-ne menjadi kaum minoritas. Jadi NAPSA-ne kesini itu ngerasa salah tempat apa ya?. Makane dulu tidak ada petugas pun nggak ada yang kabur karena jiwa, nggak nalar dia mau ngapain dia nggak sadar. Kalau narkoba kan tahu tujuan kaburnya mau ke mana. Menimbang kerusakan, karena fasilitas banyak yang dirusak, mungkin ruangannya lebih kecil ya pak, jadi pola pikir itu taMbah ruwet. Akhirnya banyak percobaan bunuh diri seperti loncat dari genteng, mau makai tali nggak ketahuan. Akhirnya milih NAPZA karena senakal-nakalnya NAPZA paling kabur, nyawanya tidak terancam, tapi kalau jiwa, gantung diri pertanggungjawabannya dunia akhirat gitu lho pak. Jiwa juga nggak peduli sama kebersihan, yang disalahin itu petugas. Mungkin kita sudah mbersihin tapi kalau dirinya tidak membantu kan susah. Orang gangguan jiwa itu dikasih jamu, di*godog* juga tidak ada perubahan tidak seperti yang NAPZA[655]

[654]Kamar-kamar santri yang terbuat dari bambu

[655]Wawancara dengan Yordan Aprisco Ibrahim pada tanggal 2 Mei 2022 di ruang tamu Panti. Wawancara dilakukan secara santai dengan disambi membuat ramuan jamu herbal untuk para

Terdapat dua struktur yang saling melengkapi dan menjadi satu kesatuan di pesantren ini yaitu struktur yayasan dan struktur pondok pesantren yang merangkap juga sebagai struktur panti rehabilitasi. Pertama, struktur Yayasan Pendidikan Islam (YPI) Nurul Ichsan Al Islami terdiri dari Pembina yang dipercayakan kepada Kepala Desa Karangsari, ketua (M. Ichsan Maulana), sekretaris (Kuswati), bendahara (Iqbal Yanuar) dan pengawas (Suharso, Sukisno dan San Mistar). Kedua, struktur pesantren yang merangkap menjadi struktur Panti Rehabilitasi Narkoba Nurul Ichsan Al Islami terdiri dari, ketua (M. Ichsan Maulana), sekretaris (Kuswati), bendahara (Iqbal Yanuar) dan dewan ustad (Agus Sugiyanto dan Yordan Aprisco Ibrahim).

Sebagai pendiri pesantren, Mbah Ichsan lahir di Desa Karangsari Kecamatan Kalimanah Kabupaten Purbalingga pada 29 Desember 1973 dengan nama Tuslah. Ayahnya bernama Sangidun yang bekerja sebagai *dalang ebek*[656] dan *tukang engklek*[657]. Ibunya bernama Karinah. Keduanya memiliki kemampuan sebagai penyembuh tradisional sehingga *disepuhkan* (dituakan) oleh masyarakat. Tuslah kecil sudah memiliki kemampuan untuk melihat hal-hal gaib meskipun secara fisik sering sakit-sakitan dengan kondisi tubuh yang kurus dan ringkih disertai penyakit step.

Tuslah menempuh pendidikan dasar di SDN Karangsari Purbalingga. Dia sangat hobi bermain sepak bola apalagi saat turun hujan[658]. Permainan ini lazim dilakukannya di lapangan sepak bola yang berada di depan sekolah. Hingga pada suatu waktu saat kelas 2 SD, saat bermain sepak bola dengan

---

santri rehab. Mas Yordan, begitu dia biasa dipanggil, adalah mantan pengguna yang telah pulih direhab dan sekarang mengabdikan dirinya sebagai petugas pendamping, pengurus pesantren dan sekaligus juga *ustad* untuk santri-santri di sini

[656]Dalang *ebeg* adalah orang yang menjadi pimpinan permainan *ebeg* yang memiliki kuasa penuh terhadap kelancaran dan keselamatan selama pertunjukkan *ebeg* yang dipentaskan oleh groupnya. Dalang *ebeg* selain sebagai pemimpin juga sebagai dukun *ebeg* yang menguasai penyadaran pasca kesurupan para pemainnya dengan mantra dan ritual khusus.

[657]Tukang engklek adalah pekerjaan (buruh) membawakan barang-barang yang mau digadaikan dengan cara dipanggul atau dilendang. Pekerjaan ini pada saat itu dilakukan dengan jalan kaki dari Desa Karang Sari kalimanah ke tempat penggadaian di Sokaraja yang menempuh kira-kira 5 KM.

[658]Beberapa teman Tuslah bermain sepak bola yang masih diingat diantaranya adalah Agus, Imam, Budi, Puji, Raswan yang kesemuanya berasal dari kampungnya

teman-temannya, Tuslah merasa kurang enak badan sehingga memilih *mbolos*. Sampai di rumah, tubuh kecil Tuslah masih basah kuyup dan mulai demam. Dia mencari cara paling aman supaya tidak bertemu dengan orang tuanya karena takut dimarahi. Tuslah bersiasat tidak masuk rumah lewat pintu utama melainkan langsung ke kamar lewat samping (*mlipir*) dengan loncat dari jendela yang terbuat dari bambu dan *ngumpet* di bawah kasur (*krukupan* kasur).

Sampai menjelang malam, karena tidak mengetahui kalau Tuslah *mbolos*, orang tuanya mulai resah dan bertanya ke teman-teman sekolahnya. Dengan sedikit panik, orang tua Tuslah melakukan pencarian ke beberapa tempat yang biasanya digunakan bermain dan menanyakan kepada tetangga-tetangga sebelah yang kemungkinan melihat atau bertemu, tetapi tidak membuahkan hasil. Dibantu beberapa anggota keluarga, pencarian Tuslah dilanjutkan dengan bantuan *lampu teplok* untuk penerangan karena hari mulai gelap. Menjelang maghrib, tubuh Tuslah kecil ditemukan dengan tidak sengaja oleh orang tuanya di bawah kasur dengan kondisi telah meninggal dengan posisi *sendeku*[659]dengan nadi yang sudah tidak berdenyut. Seketika kondisi rumah orang tua Tuslah menjadi ramai dengan isak tangis dari sanak saudara. Beberapa saat kemudian upacara pemakaman pun dipersiapkan.

Saat meninggal itulah, Tuslah kecil merasa diajak ke suatu tempat semacam majelis taklim dan *halaqah dzikir* oleh orang tua berjenggot dan berjubah putih. Saat bersama itulah Tuslah diajari tentang ketauhidan dan ajaran-ajaran moralitas serta ikut *Dzikir La Ila Illa Allah* secara *Jahr* sebagaimana dipraktikkan Tarekat Qodiriyah Naqsabandiyah (TQN). Tuslah merasa pada saat itulah dia terbaiat secara *ruhi* ke TQN.

Tepat jam 11 malam, prosesi pemakaman dimulai dan tubuh Tuslah yang sudah dikafani telah siap dimasukkan ke liang Lahat. Saat proses *talqin* dan saat dibacakan *la khaula wala quwata*, mendadak Tuslah menangis dan hidup kembali. Seketika orang-orang pada berlari ketakutan meninggalkan

[659]Posisi duduk dengan dua kaki ditekuk dan kedua tangan melingkar serta mengikat kedua kaki yang ditekuk tadi dengan posisi kepala tertunduk.

tempat pemakaman (*kuburan*) dan hanya menyisakan sedikit orang yang terdiri dari keluarga dan *kayim* desa. Akhirnya, pak *kayim* dan pihak keluarga, memutuskan untuk membawa Tuslah kecil pulang ke rumah.

Setelah sampai rumah, mendadak Tuslah bisu (tidak bisa berkata-kata). Bisu ini dialaminya selama seminggu[660]. Meski bisu dia tetap bisa mendengar dan melihat segala hal di sekitarnya. Di rumahnya dia melihat beraneka ragam masakan yang sudah dipersiapkan oleh pihak keluarga untuk selametan pasca penguburannya seperti nasi, *ingkung*, mie, *serundeng, peyek remek,* dan *gundil* (tempe bacem). Apa yang dilihat ini, sama persis seperti yang diliatnya saat masih mati. Bersama orang-orang berjenggot dan berjubah putih, Tuslah diajak makan dengan hidangan terhamparkan di lantai yang dialasi kain putih yang sangat panjang dengan menu yang sama dengan yang dilihatnya di rumah. Saat makan inilah dia diajari adab makan dan duduk model nabi serta doa-doa dan *wejangan-wejangan* lain. Salah satu *wejangan* yang didapat adalah makan itu harus dihabiskan jangan menyisakan sedikit pun meskipun hanya satu *upa*[661]. Selesai makan, orang-orang berjenggot dan berjubah putih satu persatu pergi meninggalkan Tuslah dengan melewati pintu gerbang yang besar. Saat giliran Tuslah mau masuk, pintu tersebut mendadak tertutup. Tuslah menangis sambil gedor-gedor pintu untuk ikut, tetapi salah seorang tua berjenggot tersebut menasihati berkata bahwa Tuslah harus pulang dan belum saatnya untuk ikut. Saat kembali itulah Tuslah hidup lagi.

Satu minggu, pascahidup kembali dari peristiwa meninggal yang pertama, orang tua Tuslah mengadakan *ruwatan* sebagai *tolak balak* dan selametan karena kondisi tubuhnya yang kecil, sering sakit dan ringkih,

---

[660]Upaya untuk bisa berbicara kembali setelah bisu pascakematian, Tuslah di*yasin*i selama tujuh hari. Air doa dan bunga dari ritual yasin itu dipakai untuk mandi dan diminumkan ke Tuslah. Hasilnya Tuslah bisa kembali berbicara tetapi gagap. Setelah mondok di Mbah Basuni Abdurrahman dia diijazahi wiridan untuk membaca artinya:

رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي

Artinya: “Ya Rabbku, lapangkanlah untukku dadaku, dan mudahkanlah untukku urusanku, dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, supaya mereka mengerti perkataanku.” (QS. Thaha ayat 25-28), dibaca sebanyak 41 kali selama 41 hari sambal puasa ngowot dan akhirnya tidak gagap lagi. Ngrowot yang dilakukan adalah tidak makan nasi, binatang sembelihan, gula dan penyedap rasa (micin)

[661]Satu butir nasi

dengan harapan semakin sehat dan kuat. Sesuai saran beberapa tokoh kampung maka selain *ruwatan* dan *selametan* juga diadakan prosesi ganti nama. Nama yang dipilihkan untuk mengganti nama Tuslah adalah Kuat. Sejak saat itulah secara sah Tuslah berganti nama dengan nama baru yaitu Kuat[662]. Pergantian ini terbukti mujarab dikarenakan Kuat semakin tumbuh sehat dan betul-betul kuat sesuai namanya.

Kelas 4 SD, Kuat meninggal lagi karena merasa ada sosok tinggi besar yang menendangnya saat main sepak bola saat *beduk*[663] *dhuhur* di lapangan bola di depan sekolahnya. Seketika pihak sekolah memanggil Mantri Kesehatan dari puskesmas. Setelah melakukan pemeriksaan akhirnya melalui tanda-tanda yang ada disimpulkan Kuat betul-betul meninggal. Prosesi pemakaman pun seperti yang dulu mulai dipersiapkan oleh keluarga. Kejadian aneh kembali terjadi karena disaat Kuat mau dimandikan mendadak dia hidup lagi.

Pada mati yang kedua ini, Kuat kecil juga diajak oleh orang-orang tua berjenggot dan berjubah putih untuk diajari beragam nasihat dan petuah serta ilmu yang salah satunya adalah *Sholawat kunyah* dan *mendawamkan dzikir dengan lafad Allah*[664]. Melalui dua amalan inilah Kuat kecil yang masih kelas 4 SD ini, *tiru-tiru* bapaknya sebagai penyembuh tradisional[665] dengan cara

---

[662]Ganti nama adalah prosesi yang wajar di Jawa karena anak sakit-sakitan sebagai imbas dari *kabotan jeneng*. Pergantian nama ini biasanya dengan *selametan* khusus yang terdiri bubur abang bubur putih dan *gudhangan* yang terdiri dari: kacang panjang, toge/kecambah, mbayung, godhong kenikir, bumbu sambel urap dan telur rebus ayam kampung yang dipotong kecil-kecil. Kesemuanya diletakkandi atas nampan dengan alas daun pisang yang dibagian tepinya di kasih kacang panjang yang dibiarkan utuh menjuntai yang menyimbolkan suatu permohonan agar anak yang *dibancaki umure dawa*

[663]Waktu beduk adalah saat beduk di Langgar/masjid dibunyikan sebagai tanda *sholat dhuhur* yang biasanya bertepatan dengan pulul 12.00 WIB

[664]Sholawat kunyah istilah untuk membaca sholawat Jibril صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم Artinya: *"(Ya Allah) berikanlah tambahan rahmat-Mu kepada junjungan kami Nabi Muhammad dan keluarga Nabi Muhammad,* sebanyak-banyaknya dengan gerakan mulut seperti sedang menguyah makanan. Selain sholawat kunyah Kuat juga mendapatkan amalah ber*dzikir* dengan menyebur Allah sebanyak-banyaknya dalam tarikan nafaz. Ilmu inipula yang nantinya di ijazahkan oleh Syech Basuni Abdurrahman di Sukajadi Banjarsari Banjarpatroman, Kyai Muhammad Hasan bin Muhammad Hasan di Sumolagu, Kyai Mukti bin Muhammad Hasan di Lakbok, Kyai Sobrowi, dan Mbah Gorok Sepeda

[665]*Tiru-tiru* menjadi dukun *ebeg* juga pernah dilakukan oleh Kuat kecil sebagaimana yang bapaknya lakukan, dan ternyata sembuh meskipun dia belum dapat ilmu dan hanya pura-pura sambil

memberikan minum kepada orang yang sakit, kesurupan dan sejenisnya dengan air yang di *idoni* (diludahi) dengan sebelumnya membaca *Sholawat kunyah* dan *wirid Allah*.

Menjelang kelulusan, atas ide dari kepala sekolah dan tabiat dari Kuat yang apabila marah dia sering naik pohon yang tinggi dan bahkan beberapa hari bersembunyi dan tidur atas pohon duku besar di tepi desanya serta seringnya berkelahi, maka nama Kuat oleh keluarga dan tokoh kampungnya di ganti menjadi Tarsan dan menjadi nama resmi di Ijazah SD.

Setamat SD, Tarsan kecil melanjutkan Pendidikan ke SMPN 2 Kalimanah, tetapi karena pertimbangan biaya, kemudian pindah ke MTs Muhammadiyah karena gratis. Untuk berangkat sekolah dari Desa Karangsari Kalimanah ke MTs Muhammadiyah yang ada di sekitar alun-alun Purbalingga dilakukannya dengan jalan kaki, terkadang *numpang* temannya yang memiliki sepeda dengan tugas dia sebagai yang mengayuh karena tubuhnya yang besar dan terkadang juga *nunut* kendaraan yang lewat. Ini dijalani sampai kelas dua. Saat naik kelas tiga, Tarsan kecil memutuskan untuk *mondok* di Pesantren Arrohman Kalikabong yang diasuh oleh Kiai Yazid Abdurrahman sampai lulus MTs. Saat *mondok* inilah Tarsan mulai *puasa ngrowot* yaitu puasa yang saat buka hanya memakan polo pendem dan "haram" makan nasi.

Setelah lulus MTs, tragedi kembali muncul. karena keterbatasan biaya maka orang tua Tarsan tidak mampu menebus ijazah yang mencapai Rp 25.000,00 Akibatnya sampai sekarang ijazah MTs tersebut tak pernah dimiliki. Sebagai solusi pihak sekolah hanya memberikan satu *foto copy* ijazah yang dilegalisir. Berbekal *foto copy* ijazah inilah dan atas bantuan seorang guru, Tarsan kecil didaftarkan lanjut pendidikan ke MAN Purbalingga, tetapi hanya bertahan 1 semester. Tarsan kecil akhirnya bulat hati untuk tidak melanjutkan pendidikan formalnya dan memilih kembali *mondok* ke Pesantren Kiai Yazid dan bertahan satu tahun. Atas saran Kiai

---

nembung dalam hati "bapak, *nyuwun* barokahe panjenengan untuk menjadi dukun *ebeg*, *al Fateehah*".

Yazid, Tarsan pindah pondok ke Pesantren Darussalam di Sindangsari Ciamis yang diasuh oleh Kiai Mukti Hasan tetapi hanya bertahan 1 bulan dan memilih untuk pulang kampung.

Beberapa bulan di rumah, Tarsan bertekat untuk *mondok* lagi seperti teman-temannya yang memilih pondok-pondok di Jawa Timur sebagai pilihan, tetapi karena terkendala biaya maka niatan itu diurungkan. Sampai suatu waktu, Tarsan berkeinginan untuk menyusul kakaknya yang tinggal di Tanjung Priok Jakarta untuk minta *sangu* dan bekal *mondok* di Jawa Timur. Berbekal seadanya Tarsan naik bus pergi ke Jakarta. Sampai di Terminal Pulau Gadung, dia menjadi korban pemalakan oleh preman dan semua bawaannya diambil sehingga tidak memiliki apa-apa kecuali baju yang dipakai. Dari Terminal Pulau Gadung ke Tanjung Priok dilanjutkan dengan jalan kaki. Makan dari sisa-sisa makanan di tempat sampah dan tidur di emperan toko. Sampai di Pelabuhan Tanjung Priok, Tarsan tidak serta merta dapat bertemu dengan kakaknya karena alamat yang tidak jelas. Untuk menyambung hidup, Tarsan melamar menjadi kuli panggul. Dikarenakan tubuhnya yang tinggi besar dan tenaga yang kuat, dia mendapat banyak upah yang cukup untuk makan. Sampai suatu ketika musibah datang. Sebagai orang baru di Tanjung Priok dia terlibat konflik dengan preman penguasa kawasan yang mengakibatkan dia *dibacok* di bagian bawah leher. Atas bantuan orang-orang yang tidak dikenalnya, luka bacok itu ditaburi dengan abu sisa pembakaran mayat manusia, sampai akhirnya Tarsan sembuh.

Setelah sembuh dari luka bacok[666], Tarsan mencari guru supaya bisa kebal senjata tajam. Secara tidak sengaja dia bertemu dengan Pak Jeje dari Banten. Dari Pak Jeje inilah, Tarsan diberi air yang telah didoakan untuk diminum yang manfaatnya bisa kebal selama 41 hari. Setelah merasa kebal Tarsan mendatangi para preman yang membacoknya. Atas ilmu dari Pak Jeje inilah Tarsan betul-betul kebal senjata tajam dan semua preman Tanjung

[666]Mbah Ichsan menunjukkan bekas luka bacok dengan membuka sedikit baju gamisnya bagian leher, dan tampaklah di pangkal leher dan pundak sebelah kanan sepanjang kurang lebih 20cm

Priok dapat ditaklukkan dan mengantarkan Tarsan menjadi preman baru yang ditakuti. Setelah enam bulan menjadi preman, Tarsan dipertemukan dengan kakaknya dan insaf. Bekal *sangu* dari kakaknya inilah Tarsan berangkat *mondok* ke Jawa Timur dan bertahan sampai lima tahun dengan menjadi santri pondok yang berpindah-pindah.

Pondok pertama yang dituju adalah pesantren di Muncar Banyuwangi (dia lupa dengan nama Kiai dan pondoknya) Tarsan bertahan enam bulan di Muncar ini. Di Pondok inilah, karena kesalahpahaman, Tarsan disantet oleh santri lain yang lebih senior. Atas bantuan Mbah Kiai, Tarsan disembuhkan dengan cara dikeluarkannya santet yang berwujud *ulo ijo* dari lubang hidungnya sebelah kiri.

Dari Muncar, Tarsan direkomendasi pindah ke Padepokan Mbah Slamet di Tebuireng untuk belajar hikmah supaya *kebal* terhadap santet. Ilmu hikmah yang pertama dikuasai adalah Ilmu Brajamusti dan Hizib Nasr. Di Padepokan inilah Tarsan bertahan 2 tahun yang dilaluinya dengan tirakat dan puasa. Setelah 2 Tahun, Tarsan pindah ke Pesantren Tebu Ireng yang diasuh Gus Sholahuddin Wahid tetapi hanya bertahan beberapa minggu karena merasa tidak cocok dengan *ngajinya* yang kebanyakan ilmu fiqh dan tafsir. Oleh Gus Sholah, Tarsan direkomendasi melalui tulisan tangan di *grenjeng* rokok ke Syech Munawir Kholid Tulungagung yang mengasuh Pesantren Qur'an An Nahdiyah. Di Pesantren inilah Tarsan bertugas sebagai tukang pijit Kiai. Dengan *mijit* inilah, Mbah Kiai memberikan ijazah dan amalan khususnya kepada Tarsan yang salah satunya adalah: Pertama, *ilmu fatihah 9 wajah* yang intinya membaca Al Fatihah washol sebanyak 333 kali setiap bada Shalat. Apabila dibaca 1 tarikan nafas itu berguna untuk pengobatan penyakit apa saja. Kedua, *hizib khofi* yang diamalkan sebulan sekali dan Ketiga, Al Hasr ayat 14-18 dilanjutkan ke Ali Imron ayat 191-194 yang dibaca saat Shalat Subuh dan Magrib.

Dari Tulungagung, Tarsan melanjutkan *mondok* ke Pesantren yang diasuh Kiai Zainudin di Kewayuhan Gombong Kebumen sambil *mondok ngalong* ke Mbah Darobi Pekeongan yang dikenal Jadab. Dari kedua pondok

ini, Tarsan muda banyak mempelajari kitab-kitab dan bukan ilmu hikmah. Dari Kebumen kemudian *mlipir* ke Pesantren Ihya Ulumudin di Kesugihan Cilacap tetapi cuma bertahan 6 bulan. Hal itu dikarenakan Tarsan sering *berantem* dengan pemuda kampung yang mencuri *kutang* dan *sempak* anak-anak pondok putri. Dari Kesugihan Tarsan muda pindah ke Mbah Sanusi di Langensari Ciamis sambil berguru ilmu hikmah di Pesantren Arrahman yang diasuh Mbah Basuni Abdurrahman[667]. Di Pesantren Mbah Basuni inilah inti keilmuwan *hikmah* Tarsan muda diperoleh. Di Pesantren Mbah Basuni inilah nama Tarsan diganti menjadi Ahmad Ichsan Muhajir. Setelah cukup lama di Pesantren Mbah Basuni, Ihsan melanjutkan berguru ke Pesantren Al Mubarok Awi Pari Manonjaya dan lanjut ke Banten di Batu Qur'an tetapi hanya bertahan 1 bulan. Di Pesantren Batu Qur'an Banten inilah nama Ahmad Ichsan Muhajir diganti menjadi Ahmad Ichsan Maulana.

Dari Banten, Ichsan kembali *mondok* ke Mbah Basuni. Di periode *mondok* ke Mbah Basuni yang kedua inilah dia di minta mencari petilasan dan Makam Syech Rohmad Sunan *Godog* yang ada di Garut. Dengan berjalan kaki, Ihsan menuju Garut dan sampailah pada sebuah desa kecil bernama Dukuh yang ada di tepi hutan dan hanya dihuni kurang lebih 40-an rumah. Di situlah Ichsan bertemu seorang kakek-nenek yang sedang mencari kayu bakar berpakaian lusuh adat Sunda. Ichsan seketika menghampiri dan mengutarakan niat untuk bertanya petilasan dan Makam Syech Rohmad. Karena hari semakin sore dan mulai gelap Ichsan muda diajak menginap dan diijazahi untuk puasa 3 hari. Setelah selesai dia memutuskan pulang ke Pondok Mbah Basuni. Sesampai di pondok, Ichsan diminta untuk kembali menemui kakek pencari kayu bakar tadi lagi. Di pertemuan kedua ini Ichsan

---

[667]Sososk Mbah Basuni, merupakan sosok sentral dalam keilmuan Mbah Ikhsan Maulana. Di Pesantren Mbah Basuni inilah Mbah Ikhsan sebagai santri *ndalem*. Menurut pengakuannya, salah satu karomah Mbah Basuni adalah dalam jangka waktu semalam, dia mampu mencangkul lahan seluas 1 hektar dan saat pagi lahan tersebut sudah selesai dan siap ditanami padi oleh para santri. Karomah yang lain sesuai menuturan Mbah Ikhsan adalah pada saat Jepang dilanda sunami pada 11 Maret 2011, cucunya Mbah Basuni sedang kuliah di sana dan menjadi salah satu yang terdampak, seketika Mbah Basuni mengambil cucunya yang di Jepang dan dalam sekejap cucunya sudah sampai di pesantren dengan selamat.

diijazahi untuk puasa 7 hari sambil wirid sebanyak-banyaknya QS Al Anbiya ayat 68 قُلْنَا يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ yang artinya: “Wahai api! Jadilah kamu dingin, dan penyelamat bagi Ibrahim!”. Selesai puasa, Ichsan pulang ke pondok Mbah Basuni dan diperintahkan kembali lagi untuk yang ketiga kalinya. Pada pertemuan ketiga ini, Ichsan diminta puasa 41 hari dengan wirid yang sama ditaMbah dengan amalan-amalan khusus. Selesai puasa, Ichsan diajak oleh kakek tadi ke petilasan Syech Rohmad yang ternyata berbentuk batu besar seperti mangkuk. Tak jauh dari batu terdapat sumber air yang jernih. Selesai dari petilasan, dia memutuskan pulang lagi, sesampai di pondok, oleh Mbah Basuni, Ichsan diminta kembali mencari kakek tadi dan setelah ketemu, Ichsan diminta puasa 90 hari. Selama puasa inilah dia diminta mengumpulkan kayu bakar sebanyak-banyaknya. Tepat di hari ke 91, kakek tadi mengangkat batu besar berbentuk mangkok tersebut kemudian diisi air dan mulailah air itu direbus dari siang sampai petang. Tepat ba’da magrib, Ichsan di*godog* di atas tungku batu dengan air mendidih yang dicampur dengan daun salam, daun jambu, daun suruh, daun sereh dan ragi

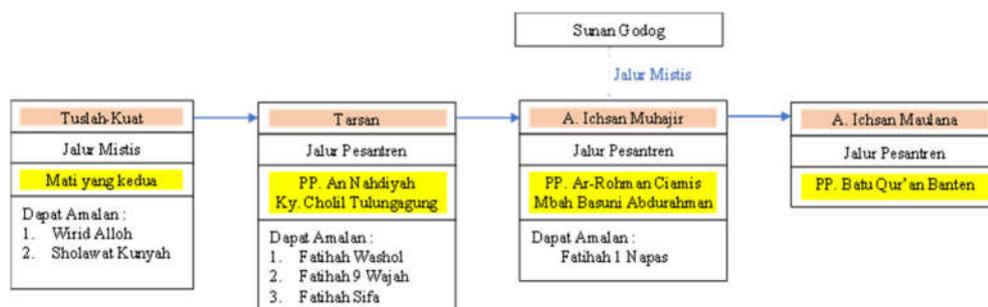
Selesai di*godok*, Ichsan pulang ke pondok Mbah Basuni. sesampainya di sana dia langsung mempraktikkan ritual di *godog* seperti apa yang dialami dengan kakek tadi, dan ternyata dia tidak kuat karena air mendidihnya terasa panas. Oleh Mbah Basuni, Ichsan diminta menemui kakek untuk minta *air tawasul.* Setelah bertemu, Ichsan diajak ke sumber air di sebelah batu tempat dia *godok* . Kakek tua mulai mengisi *jligen* yang sudah dipersiapkan untuk kemudian diberikan ke Ichsan dan seketika dipersilahkan pulang sambil kakek itu berpesan bahwa pertemuan ini adalah pertemuan dan kunjungan Ichsan yang terakhir serta tidak diperkenankan datang lagi. Pada saat pamitan inilah kakek tua tadi memberi tahu bahwa dialah Syekh Rochmad yang dicari dan dikenal dengan Sunan *Godok* .

Gambar 14 Peneliti bersama Mbah Ichsan di teras pesantrennya

Sunan *Godog* mengijazahi *ilmu godog* untuk melebur semua hal negatif dan proses meng-*godog*nya harus dilakukan malam hari agar tidak terkena sinar matahari. Dari Syech Rochmad inilah Ichsan mengenal *robitoh*[668]. Wasiat lainnya adalah air tawasul tidak boleh habis karena tidak ada lagi. Setelah selesai, Ichsan pulang ke Pondok Mbah Basuni dan diberi tahu bahwa Sunan *Godog* sudah lama meninggal. Untuk memastikan, 3 bulan berikutnya Ichsan kembali mencari Sunan *Godog* dan petilasan tempat dia di *nggodog* dan tidak diketemukan. Rumah-rumah warga yang dilihat sebelumnya juga tidak ada, yang ditemukan adalah hutan yang tidak ada tanda-tanda kehidupan manusia.

Dari Mbah Basuni, Ichsan juga mendapatkan amalan *fatihah 1 nafas* sebagaimana diijazahkan Mbah Munawar Kholid Tulung Agung, bedanya di Mbah Kholid belum ada ritual puasa. Melalui Mbah Basuni inilah wirid Al *Fatihah* disertai puasa. Puasa selama tiga hari untuk keperluan pribadi dan puasa selama 7 hari untuk keperluan pengobatan orang banyak. Wirid Al Fatihah juga didapatkan dari Buya Bustomi dan Buya Dimyati Banten.

[668]Proses wasilah dengan mencoba menghadirkan sosoknya sedekat mungkin dan sejelas mungkin dalam hati dan pikiran, kemudian *nembung*: “Mbah saya minta barokah-karomahnya ilmu rebus ini untuk melebur semua ilmu hitam” kemudian disertai fateehah

Secara substantif *Travelling* keilmuwan terapi yang didapat oleh Mbah Ichsan dapat dipetakan dalam empat tahap yaitu diskemakan sebagai berikut:

Gambar 15 Tahap *Travelling* Keilmuwan Terapi yang didapat oleh Mbah Ichsan

2. Spiritual-Medis Parsial: Model Terapi ODGJ melalui *Takon-takon*, *Godogan, Dus-dusan, Lebleb* yang didukung Cek Kesehatan dan Uji Laboratorium

Terapi ODGJ melalui di*godok* pertama kali dilakukan pada Tahun 2005. Awalnya merupakan sesuatu yang coba-coba karena Mbah Ichsan dititipi anak seorang jendral dari Jakarta yang kecanduan narkoba untuk diterapi. Awalnya Mbah Ichsan tidak diberi tahu bahwa yang dititipkan adalah seorang pecandu narkoba. Setelah mengamati beberapa hari ternyata anak jendral tersebut jarang tidur, terkadang menggigil hebat dan *reang*. Atas saran Mbah Basuni, anak tersebut dimandikan di Sungai Tempuran yang berada di dekat makam Sayyid Kuning. Hasilnya, menggigil yang awalnya sering menjadi berkurang. Suatu waktu Mbah Ichsan berpikir jangan-jangan menggigilnya karena terkena santet. Dari sinilah dia berinisiatif untuk meng*godok* nya dengan harapan santet dan ilmu hitam yang masuk ke anak tersebut menjadi lebur. Seusai direbus, kondisiny semakin tenang dan bisa tidur dan akhirnya setelah satu tahun anak ini kembali normal seperti perilaku umumnya manusia normal. Atas prestasi ini, Mbah Ichsan, dikirimi lagi 10 orang dari Jakarta dan setelah berproses semuanya dapat sembuh. Pasca peristiwa inilah

tradisi di*godok* menjadi sering dilakukan dan semakin dikenal oleh masyarakat luas.

Terkait awal diimplementasikannya terapi *godok* ini yang didasarkan atas upaya coba-coba yang hasilnya *dititeni*, Mbah Ichsan menjelaskan:

> Waktu itu kita nggak tahu kalau itu kena narkoba, tahunya ya kesurupan karena menggigil, kaku, tiba-tiba *ngamuk* dan sebagainya. Ya sudah coba di*godok* saja, siapa tahu ada ilmu hitam. Pikiranku seperti itu. Hasilnya kok tenang dan bisa tidur, orang-orang gila juga pada tenang, biasanya kalau malam pada *ngromed* (ngomong dewek-dewek) kok isuk isuk ora pada ngromet, pada turu ana sing jagong. *Godok* an jaman awal-awal mah asal. Ada yang sakau parah langsung *godok* . Dulu…, semakin kesininya kan tau diagnosanya, ya coba seminggu nanti perubahannya bagaimana, perubahan dari masing-masing pasien inilah yang kemudian dicatat.[669]

Sejak itulah pesantren ini menampung banyak pasien gangguan jiwa, baik yang narkoba, dan non narkoba bahkan sakit apa pun dengan model terapi di*godok* . Setelah tahun 2017 karena pesantren bermitra dengan Kementerian Sosial RI, maka pesantren berstatus IPWL dan dikhususkan hanya menerima gangguan jiwa karena narkoba.

Terdapat 5 tahapan dalam terapi gangguan jiwa di Pesantren Nurul Ichsan yang terdiri dari:

a. *Takon-takon*

Takon-takon merupakan tahap awal dimana pasien yang diantar oleh keluarganya untuk proses rehabilitasi di pesantren dihadapkan langsung dengan Mbah Ichsan. Setelah lengkap persyaratan pendaftaran dan pemenuhan pendukung administrasi maka dilanjutkan dengan proses *takon-takon*. Istilah *takon-takon* dipergunakan dari tahun 2005 saat awal dilaksanakannya prosesi *godok* an. Terkait hal ini Mbah *Godok*

---

[669]Wawancara dengan Mbah Ichsan pada 5 Mei 2022. Wawancara dilakukan pada kurang lebih puluk 10 sampai dini hari dikarenakan saat dini hari inilah *selo* dari para tamu. Semua wawancara dalam riset ini dilakukan pada bulan Mei-Juni dan Juli Tahun 2022 dengan waktu yang disepakati adalah pada tengah malam antara jam 11.30 sampai jam 2 dini hari, dengan alasan utama mencari waktu longgarnya Mbah Ichsan dari tamu. Proses wawancara selalu diakhiri maksimal jam 2 dinihari dikarenakan saat inilah semua santri rehabilitasi dibangunkan untuk melakukan *sholat* dan wirid malam.

menjelaskan bahwa: "Dulu-dulu datang diterima, *godok* gitu saja. Akhirnya kesini sini panti ditanya nganggo apa, ditanya sudah pernah diasesment? belum pernah…, *jebule setelah tahu ilmu assesment pada karo takon-takon"*[670]. *Takon-takon* secara ilmiah dikenal dengan assessment yang mulai secara formal diimplementasikan tahun 2017 beriringan dengan Pesantren Nurul Ichsan ditetapkan menjadi IPWL di bawah koordinasi Kementerian Sosial RI pada tahun 2016. Dengan status IPWL inilah proses terapi ODGJ mendapatkan "standarisasi" terutama pada aspek layanan konseling untuk pasien dan kemampuan sebagai pekerja sosial untuk para pendamping. Dua aspek ini, pada intinya mengarah pada satu tujuan yaitu lebih memanusiakan ODGJ berbasis HAM. Assessment secara substantif adalah semacam wawancara mendalam dengan teknik konseling individu yang dilaksanakan oleh para konselor adiktif yang ditugaskan oleh Kementerian Sosial di Pesantren dengan masa tugas 3 tahun[671]. Assessment yang dilakukan untuk mengetahui informasi terkait diri pasien, keluarga dan kasus yang dialami dengan form dan teknik yang sudah distandarisasi.

Sebelum memakai istilah "assessment", Pesantren Nurul Ichsan memakai *istilah* "*ditakon-takoni*". Istilah ini dipakai dari tahun 2005 sampai 2016. Secara substantif keduanya merupakan hal yang sama, yang membedakan "di*takon-takon*i" dilakukan secara bebas dengan ngobrol santai tanpa instrumen, sedangkan assessment dilakukan secara formal dengan form-form yang harus di isi, baik oleh pasien-klien maupun konselor dan dilaksanakan di ruang khusus. Tahapan *takon-takon* ini merupakan tahapan paling awal dari 40 hari proses rehabilitasi di Pesantren ini. Pasca assessment, pasien ditempatkan di kamar-kamar khusus untuk meminimalisir perilaku agresif yang tidak terkendali, terutama saat *sakau* dan labil.

---

[670]Wawancara dengan Mbah Ichsan pada 9 Mei 2022

[671]Konselor addictive yang di tugaskan oleh Kementerian Sosial RI di Pesantren Al Ikhsan terdiri dari dua orang. Masa tugas mereka selama 3 tahun. Pasca 3 tahun mereka akan dipindahtugaskan ke tempat rehabilitasi yang lain dan begitu seterusnya.

b. Mandi Tobat dengan *Dusdusan-Lebleb* di Kali Tempuran

Setelah pasien cukup tenang dan bisa kontrol terhadap kesadaran dan perilaku diri maka tahap selanjutnya pasien dimandi tobatkan. Tahapan ini biasa *dilakukan* setelah pasien mukim di pesantren kurang lebih satu minggu. Mandi tobat dilaksanakan secara bersama-sama baik pasien lama maupun pasien baru. Awalnya mandi tobat dilakukan di belik yang berada di tepi sungai di belakang pesantren-panti tetapi sekarang proses mandi tobat atau sering disebut dengan istilah *dusdusan* dan *lebleb* ini dilaksanakan di Kali Tempuran. Kali Tempuran adalah istilah untuk kali (sungai) hasil pertemuan beberapa aliran sungai yaitu sungai Klawing, sungai Kaligintung dan sungai Kalibanjaran yang berjarak 1 KM dari Pesantren. Prosesi mandi tobat biasanya dilakukan tepat dini hari di malam Jum'at Kliwon

Gambar 16 Peneliti mengikuti prosesi mandi malam di kali Tempuran bersama santri-santri OGDJ yang lain

Awal prosesi *dusdusan* dan *lebleb,* semua pasien akan didoakan terlebih dahulu oleh Mbah Ichsan di tepian sungai. Doa yang dibaca diantaranya adalah wasilah Al Fatihah kepada Nabi Khidhir dilanjutkan wasilah Al Fatihah kepada Nabi Isa, kepada Nabi Muhammad, kepada Sahabat Papat (Abu Bakar, Umar, Usman, Ali), kepada Wali Kutub,

kepada Sunan Kalijaga, kepada Kaki Nini sing jaga nang kali, kepada guru-guru, kepada orang tua dan terakhir wasilah Al Fatihah kepada anak yang mau dimandikan. Selanjutnya atas bimbingan dari para konselor dan pendamping, pasien satu persatu dimandikan dengan teknik di "*lebleb*ke". Teknik ini dilakukan dengan cara pasien diminta untuk menarik nafas dalam-dalam untuk kemudian tubuh pasien ditarik ke bagian sungai yang lebih dalam untuk "ditenggelamkan". Setelah kira-kira nafasnya habis, pasien akan ditarik ke atas oleh para pendamping yang selalu memegangi tubuh klien. Terkait hal ini Mbah Ichsan memberi penjelasan,

> Kalau peneliti itu untuk oksigen, biar oksigennya ganti, yang penting sampai *ngap*, kalau *ngap*, kaya megap-megap itulah, sampai minum air, kan oksigennya baru. Kenapa dimandikan di tempat yang dingin dan dimalam hari biar itu lebih segar dan oksigennya baru. Kalau peneliti ya ben ganti oksigene, kalau oksigen yang dihirup baru yang tersumbat-tersumbat kan lancar, kan paru-parunya bagus sehingga orangnya kan cepet respons. Nyatanya bisa tidur, tenang, yang biasa ngomel juga anteng

Dalam setiap ritual *dusdusan*, teknik *lebleb* ini biasanya dilakukan minimal tujuh kali untuk masing-masing pasien. Tujuan dari teknik ini adalah mengganti oksigen di paru-paru pasien dengan oksigen baru dari alam. Mandi di tengah malam di alam bebas dengan dingin air dan semilir angin malam akan bermanfaat sebagai terapi kejut saraf pada tubuh pasien yang telah sekian lama telah terkooptasi oleh narkoba. Secara mistis kali tempuran itu tempat bertemunya berbagai macam makhluk gaib, sehingga apabila ada hal-hal yang negatif dari tubuh pasien secara otomatis akan lebur di kali tersebut. Lebih lanjut Mbah Ichsan menjelaskan:

> Kenapa di Kali Tempuran, kata guru peneliti sih, kata Mbah Basuni, kali tempuran itu membawa banyak makhluk. Ketika ada orang yang ketempelan makhluk gaib, kalau dimandikan di situ pasti akan tarung. Karena ada makhluk darat, ada makhluk laut, ada makhluk alas, ada makhluk gunung. Sebenarnya yang paling keras adalah makhluk gunung, tapi kalah dengan makhluk laut. Contoh dukun santet, itu sejaduk apa pun kalau dimandikan di laut, kalah. Jadi kali tempuran

itu menyatukan banyak makhluk itu. Sehingga penyakit apa saja akan lebur di situ. Maka kalau bisa cari yang tempuran tiga, karena itu yang paling ampuh[672].

c. Minum Jamu Herbal

Sejak hari pertama, pasien diwajibkan minum jamu herbal dua kali sehari selama 41 hari[673]. Berdasarkan testimoni dari Mas Yordan (Mantan Pasien dan sekarang menjadi Konselor di sana) apabila jamu diminumkan rutin dengan komposisi bahan yang lengkap maka kondisi psikis dan fisik pasien menjadi semakin baik tetapi apabila satu kali saja tidak minum dalam waktu 41 hari tersebut atau rutin minum tetapi ada jamu yang dibuat tidak lengkap secara komposisi bahannya sebagai contoh empu kunyitnya harus utuh tetapi terpotong atau kelapa hijaunya harus wulung diganti dengan kelapa hijau biasa maka pasien akan kembali sakau.

Jamu ini dibuat bersama-sama oleh para pasien dengan instruksi dan takaran yang dikomando langsung oleh Mbah Ichsan. Waktu minum jamu saat pagi hari dilakukan sebelum makan atau kira-kira jam 6 dan di sore hari sebelum magrib. Bahan-bahan jamu yang harus disediakan terdiri dari:

- Kapulaga berjumlah 21
- Merica berjumlah 91
- Jahe berjumlah 1 jari utuh
- Empu kunyit berjumlah 3 buah dan tidak boleh terpotong
- Kurma Ajwa berjumlah 7 buah
- Daun Pepaya Wulung yang masih muda sebanyak 3 lembar yang berfungsi untuk menaMbah nafsu makan
- Madu 1 sendok

---

[672]Wawancara dengan Mbah Ikhsan pada tanggal 18 Mei 2022

[673]Berdasarkan pengamatan yang peneliti lakukan, para pasien sudah merasakan efec positif dari jamu herbal yang dikonsulsi. Oleh karenanya sudah muncul kesadaran untuk merasa butuh, sehingga saatnya minum jamu maka beberapa dari pasien senior sudah mempersiapkan jamu secara mandiri dengan terlebih dahulu dipersiapkan ramuannya oleh Mbah Ichsang atau para pendamping. Prasangka awal peneliti yang menduga jamu pastinya dikonsumsi dengan terpaksa, tidak terlihat dalam pengamatan. Para pasien dengan kesadaran mengambil jatahnya masing-masing yang sudah tertuang dalam gelas kecil seukuran teko dan meminumnya dengan tanpa perintah.

- Air Kelapa Hijau Wulung berjumlah 3 buah yang cara mengambilnya harus *dikerek* dengan tali dan tidak boleh dijatuhkan. Pernah suatu kali Mbah Ichsan mencoba mencampur jamu dengan kelapa hijau wulung yang pengambilannya dengan cara dijatuhkan efeknya pasien menjadi lebih beringas.

Teknik membuat jamu herbal dimulai dengan kapulaga, merica, kunyit, kurma dan daun pepaya, ditumbuk[674] dibejana[675] yang terbuat dari besi. Setelah semuanya halus dituang air kelapa hijau wulung, kemudian diaduk sampai semuanya larut dan diperas. Air perasan inilah yang kemudian dibacakan doa oleh Mbah Ichsan dengan doa-doa khusus, sebelum diminumkan kepada semua pasien. Dari aspek rasa, saat peneliti ikut meminum jamu herbal ini tidak terlalu pahit karena ada rasa air kelapa hijau wulung sebagai pemanis, tetapi rasa kapulaga, merica dan kunyit sangat dominan.

Ilmu tentang jamu ini didapat Mbah Ichsan dari Pak Ali Ridho Cirebon pada tahun 2015 dan langsung diimplementasikan. Setelah dipraktikkan sekian lama, ternyata tidak memiliki efek samping dan dapat dikonsumsi dengan takaran yang banyak tanpa takut over dosis. Efek posistif jamu ternyata sangat baik untuk mengembalikan fungsi organ tubuh yang terganggu karena narkoba. Secara substantif jamu ini sebagai *detok* dari dalam tubuh yang bisa dilihat dari tes urine yang semakin tidak mengandung narkoba setelah mengkonsumsi beberapa waktu.

Nafsu makan yang semakin banyak dan durasi tidur yang lebih normal menjadi salah satu indikator baik setelah para pasien mengkonsumsi jamu ini. Nafsu makan dan tidur menjadi indikator kesembuhan dikarenakan umumnya para pecandu adalah susah makan dan

---

[674]Pernah suatu saat biar praktis, semua ramuan jamu tidak ditutu melainkan diblender, tetapi rasanya semakin pahid dan bau rempahnya semakin menyengat dan khasiatnya juga berkurang, akhirnya diputuskan untuk tidak diblender lagi dan kembali ditumbuk/ditutu

[675]Pemilihan menumbuk dengan bejana besi ini dikarenakan kuat dan tahan lama karena intensitas pemakaian yang tiap hari. Bejana ini beasal dari lonceng diperlintasan kereta api yang didapatkan oleh Mbah Ichsan ditempat rongsok. Awalnya dicoba memakai alat numbuk dari kayu dan batu, keduanya tidak bertahan lama dan pecah

susah tidur karena paranoid sehingga wajar apabila tubuhnya pada kurus. Berikut testimoni dari pasien:

> Cuma tinggal males, karena efek dari jamu itu bikin kantuk. Awalnya kita yang sebagai pecandu itu aktif, nggak bisa tidur siang, paranoid, pikirane ke mana-mana, dan pusing. Pusingnya dihilangkan dengan direbus, aktif dan paranoid-nya dengan jamu. Karena dengan jamu kita bisa tidur dan makannya banyak bahkan naMbah. Kan orang itu kalau makan banyak pengennya kan rebahan dan tidur[676]

Sebelum diketemukan ramuan jamu herbal di atas, pasien diobati dengan meminum tumbukan buah kecubung yang telah dicampur sedikit air hangat, sedangkan batangnya *disabet-sabetke* ke tubuh pasien. Ilmu kecubung ini di dapat Mbah Ichsan dari Mbah Basuni. Berikut penjelasan Mbah Ichsan:

> Kalau dulu sebelum dapat ramuan herbal yang sekarang, masih pakai kecubung. Karena di Mbah Basuni, Ketika ada wong ngigau, ngomet, kon ngaku angel, empani kecubung sisan. Bijine digerus, dikasih air hangat terus diinumaken. trus batang kecubungnya dibedul sak oyote sabet-sabetii nganggo batange, lima belas menit, biasa maning. Kecubung ini digunakan untuk membantu proses *takon-takon* untuk mengungkap secara tidak sadar dan jujur perilaku dan perbuatan yang telah dilakukan. Melalui kecubung ini mereka yang lagi ngeklek kayak kiye jadi pada ngaku. asyiknya sebenarnya di situ.
> Cuma ya itu setelah menjadi IPWL itu dilarang, dulu di sini kecubung tok, peneliti sengaja tanami banyak banget[677].

Berdasarkan pengamatan, efek coba-coba berbasis *titen* ini dilakukan Mbah Ichsan dengan menyatukan resep herbal dari Pak Ali Ridho dengan *banyu klopo ijo* dari Mbah Basuni. Perpaduan menjadikan khasiat dan efek jamu ini semakin baik. Coba-coba juga terus dilakukan dengan mengganti *banyu klopo ijo* dengan *banyu klopo ijo wulung*, dengan hasil yang semakin lebih berkhasiat dari ramuan yang awal.

---

[676]Wawancara dengan Mas Wowo, salah satu pendamping senior di Panti rehabilitasi ini. Wawancara dilakukan pada 7 Juni 2022 di ruang tamu panti, pukul 10 malam

[677]Wawancara dengan Mbah Ikhsan pada 9 Juni 2022

d. *Godok*-an

Godok an adalah istilah yang paling khas dari Pesantren Nurul Ichsan yang tidak ditemui di tempat mana pun. *Godok* an, awalnya adalah proses untuk melebur semua ilmu hitam yang ada dalam tubuh pasien, tetapi sekarang juga diyakini sebagai upaya detoksifikasi unsur-unsur narkoba dalam tubuh yang dikeluarkan melalui keringat. *Godok* an adalah terapi dengan cara merebus tubuh pasien di tempat khusus dengan air khusus. Tempat khusus ini berbentuk seperti sumur yang terbuat dari besi berukuran 1,5 meter dengan tinggi kurang lebih 2meter yang dilapisi dengan semen setebal 20cm. Sebelum sampai pada bentuk yang sekarang sebagaimana nampak dalam foto di bawah ini, tempat *godok* an awalnya memanfaatkan drum bekas Pertamina dengan masing-masing 1 pasien, 1 drum. Setelah mengalami serangkaian uji seperti drum yang menjadi panas, terkesan ekstrem dan kurang efisien maka dilakukan upaya penyempurnaan sampailah menjadi bentuknya yang sekarang.

Gambar 17 Tungku tempat *godok* an. Tungku ini dibangun tahun 2015 menggantikan drum yang awalnya digunakan sebagai tempat *godok*

Proses *godok* an dimulai dengan menuang air dengan campuran ramuan khusus yang terdiri:

- Daun salam
- Daun Jambu Merah

- Daun Suruh
- Sereh
- Ragi
- Oyot Alang-alang
- Daun Bidara Arab

Ke semua ramuan direbus beriringan dengan proses pemanasan air untuk proses *godok* an. Proses pemanasan dilakukan mulai *bada* dhuhur sampai magrib. Proses pemanasan air dilakukan dengan kompor besar yang sudah dimodifikasi. Indikator air rebusan sudah siap untuk proses *godok* an adalah telah tercapainya tingkat didih yang diinginkan dengan indikator semua daun yang *dicemplungkan* sudah pecah dan hancur dengan munculnya aroma segar yang khas. Indikator lain yaitu apabila *dicemplungi* telur selama 15 menit sudah matang maka sudah sesuai dengan titik didih yang diharapkan.

Perumusan dua indikator tercapainya titik didih ini juga setelah melalui serangkaian uji coba dan manfaat yang dirasakan oleh pasien. Awalnya belum ada ukuran yang baku, asalkan sudah dirasa cukup panas dengan muncul gelembung uap air dari bawah maka dinilai cukup untuk memulai pasien direbus, tetapi hasilnya kurang memuaskan sehingga dilakukan serangkaian penyempurnaan sampai pada rumusan dua indikator tersebut. Untuk menjaga stabilnya api di tungku pembakaran juga sudah melalui serangkaian uji sehingga sampai formula 3liter solar dengan 1 bensin yang ditaruh di bagian atas dengan memanfaatkan gravitasi sehingga tidak diperlukan pompa.

Seperti nampak dalam gambar, setelah air *godok* an siap, dalam artian dua indikator titik panas sudah terpenuhi sebagaimana dijelaskan di atas dan malam telah tiba, (biasanya mengambil waktu bada isya), maka ritual *godok* an dimulai dengan menurunkan tangga khusus yang dibuat melingkar sebagai tatakan kaki para pasien yang akan direbus. Setelah tangga telah ditempatkan sesuai posisi di dalam air *godok* an tersebut,

Mbah Ichsan naik dan mencampur air *godok* an dengan *air tawasul* diiringi ucapan doa-doa khusus sebagaimana diajarkan oleh Mbah Sunan *Godok* .

Gambar 18 Peneliti di*godok* . Di samping kanan adalah Mbah *Godok* dan di samping kiri adalah mahasiswi Prodi BKI yang sedang PPL di sana

Satu persatu pasien menaiki anak tangga untuk direbus dengan pengawasan dan pendampingan ketat oleh Mbah Ichsan. Awalnya dimulai dengan memasukkan kaki kanan terlebih dahulu dengan kedalaman setinggi mata kali, untuk kemudian selutut dan semakin dalam menjadi se-pusar dan paling dalam seleher. Durasi waktu *godok* an menyesuaikan ketahanan tubuh masing-masing pasien. Rata-rata antara 3 menit sampai 15 menit. Durasi waktu yang beragam tersebut dikarenakan dalam proses *godok* an ini banyak pasien yang tiba-tiba pingsan dan beragam hal-hal aneh yang kadang-kadang terjadi. Proses *godok* an ini awalnya tidak terjadwal, tetapi sejak 2017 dirutinkan setiap satu minggu sekali, untuk melihat progres dari masing-masing pasien pasca di*godok* untuk menentukan terapi selanjutnya. berikut testimoni dari pasien:

> Nek direbuse, turun nikune sih pak sing peneliti alami, dulu peneliti sering sakit waktu pemberhentian obat. Pas lagi datang biasa dirumah make kok berhenti kan bentrok. Kayak orang merokok satu hari satu bungkus dikasih satu bungkus kan pasti kayak adaptasi lagi. Klo rokok kan rasanya Cuma asem-asem tapi nek obat itu pegel, pusing. Yang

> paling berasa itu pusing. Setelah di rebus rasa pusingnya turun yang biasane 2-3 jam dari jam 12 sampai jam 3 sore. Biasane kalau cuacane lagi terik jadi taMbah pusing. Nggak tau kenapa apa lagi nggak pakai obat atau apa. Selesai rebusan pertama langsung, turun, turun sampai tiga minggu sudah nggak terlalu lah, Efek direbus bagi pecandu narkoba itu dehidrasi, ngliyeng dan mual. Besok paginya lebih enak, lebih enteng badannya[678]

Awalnya tempat untuk *godok* memanfaatkan drum Pertamina yang diletakkan diatas tungku besar dan dipanaskan dengan kayu bakar. Model ini kira-kira bertahan sampai 3 tahun tetapi karena dirasa kurang efektif karena asap yang banyak dan kebutuhan kayu bakar yang banyak maka dimodifikasi. Digantilah kayu bakar dengan kompor minyak yang di isi dengan solar, tetapi karena masih berasap maka dilakukan modifikasi dengan mengoplos solar dengan bensin dengan takaran 7 liter solar dioplos dengan 1 liter bensin. Seiring berjalannya waktu takaran ini juga dicari-cari komposisi yang pas sampai akhirnya ketemu formula 3liter solar dioplos dengan 1 bensin yang dipraktikkan sampai sekarang.

Untuk meminimalisir ketakutan pasien yang mau di*godok* karena kobaran api maka dimodifikasi lagi tempat *godok* nya yang awalnya dari drum Pertamina diganti dengan tungku besar yang dilapisi semen. Modifikasi juga dilakukan pada aspek alat bakarnya. Dari yang awalnya kayu bakar, ke kompor minyak yang dipompa kemudian beralih dengan memanfaatkan gravitasi dengan menempatkan bahan bakar oplosan bensin dan solar itu di bagian atap dan dialirkan dengan selang ke kompor yang di bawah sehingga tidak perlu dipompa.

e. *Pantangan Mangan*[679] Daging Sembelihan

Selama empat bulan proses rehabilitasi, semua santri tidak diperbolehkan memakan daging sembelihan, baik itu ayam, kambing ataupun sapi atau sejenisnya. Dalam bahasa Mbah Ichsan "*ora oleh mangan kewan berdarah panas*". Menu sehari-hari yang disajikan adalah

[678]Wawancara dengan Mbah Ikhsan pada 12 Juni 2022
[679]Tidak boleh makan

nasi, sayur, dengan lauk tahu tempe dan telur. Alasan utama dari pantangan ini dikarenakan memakan daging sembelihan akan memicu agresivitas pasien dan akan menghambat proses kesembuhan yang semakin lama.

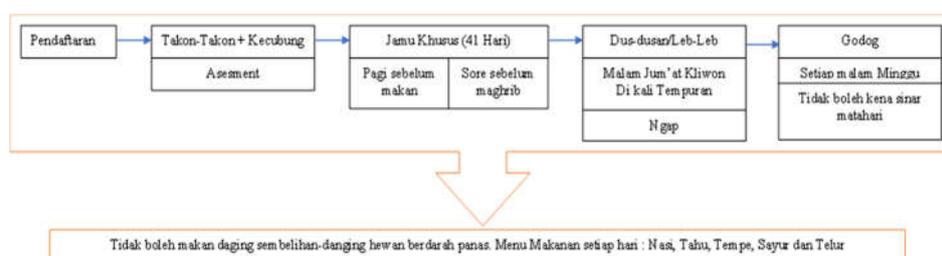
Pantangan makan hewan sembelihan ini sesungguhnya berlaku minimal satu tahun, tetapi karena pesantren berposisi sebagai IPWL dan aturan rehabilitasi narkoba dari Kementerian Sosial hanya mengalokasikan waktu 4 bulan maka pantangan ini minimal dilakukan oleh para pasien saat di pesantren dan diharapkan dilanjutkan saat dirumah. Apabila himbauan ini dilanggar potensi untuk kembali sebagai pemakai sangat besar.

f. *Panggokan*, Kamar Pendem dan Kamar Pasien.

Tempat tinggal para pasien awalnya ditempatkan di panggokan. Sejenis rumah gubuk/gazebo yang terbuat dari bambu. Apabila ada pasien yang agresif dan me*ngamuk* maka panggokan yang menjadi tempat tinggal ini sering rusak dan biaya memperbaikinya cukup banyak. Akhirnya pada suatu malam, Mbah Ichsan bermimpi ditemui orang tua berjubah yang memberi petuah bahwa untuk mempercepat proses kesembuhan para pasien ini harus dibangunkan kamar pendem yang setiap rumah pendem ditempati masing-masing 1 pasien. Rumah pendem ini sebagai tempat terapi juga berfungsi sebagai ruang isolasi untuk pasien-pasien yang agresif agar tidak mengganggu ketenangan pasien yang lain. Berdasarkan pengakuan dari beberapa mantan pasien, penempatan di kamar pendem terbukti ampuh dalam mempercepat kesembuhan. Separah apa pun kondisi pasien setelah ditempatkan di rumah pendem ada yang cuma membutuhkan waktu 3 hari, 5 hari dan paling lama 1 minggu

Kamar pendem ini dibangun dengan menggali tanah berbentuk seperti lubang kubur dengan ukuran luas 2 M x 2 M dan tinggi 2 M. dengan *undakan/banjikan* sebagai tempat tidur dan bagian lantai untuk mandi dan buang air besar. Bagian atas ditutup dengan pintu besi berbentuk kotak-kotak ukuran 20 cm x 20 cm yang tidak memungkinkan pasien yang di dalam tidak bisa keluar. Untuk makan dan minum diberikan oleh petugas melalui bagian atap yang hanya bisa dibuka oleh petugas.

Awalnya kamar pendem ini sebanyak 6 buah, tetapi semenjak Pesantren berkolaborasi dengan pemerintah menjadi IPWL pada tahun 2017, penempatan pasien dirumah pendem ini dilarang oleh kementerian social karena dianggap tidak manusiawi dan melanggar HAM. Sebagai gantinya rumah pendem tidak difungsikan lagi dan diganti dengan kamar-kamar berjeruji besi seperti penjara yang masih difungsikan sampai sekarang. Berdasarkan pengakuan dari para mantan pasien yang pernah menempati rumah pendem maupun kamar penjara, mereka sangat sering ditemui hantu dengan beragam bentuk yang rata-rata menakutkan.

Alur dan proses terapi OGDJ korban narkoba di Mbah Ichsan dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 19 Alur dan proses terapi OGDJ korban narkoba di Mbah Ichsan

Skema di atas dalam implementasinya juga melibatkan atau dalam bahasa yang lebih tepat "tidak mengabaikan" medis secara total karena adanya fasilitas cek kesehatan secara rutin setiap bulan dan cek laboratorium yang difasilitasi dari BNN untuk mengukur kadar narkoba dalam tubuh sebagai persyaratan selesai atau lanjutnya proses rehabilitasi.

3. Perolehan Pengetahuan melalui Mati Suri-Mimpi, *Meguru-Mondok*-Mistis dan Eksperimen berbasis Titen

Dari semua deskripsi di atas dapat terpahami bahwa substansi dari *ngelmu* pengobatan OGDJ di Pesantren Nurul Ichsan diperoleh melalui 3 cara utama yaitu, Pertama: Mati Suri-Mimpi, Kedua: *Meguru-Mondok*-Mistis dan Ketiga: Coba-Coba berbasis Titen. Ketiga jalur ini didasari atas laku tirakat

dan prihatin sebagai upaya membersihkan jiwa dan *ngasah roso* untuk meningkatkan spiritualitas pada pencapaian derajat “frekuensi sama”.

a. Mati Suri-Mimpi

Sebagaimana telah terdeskripsikan di atas, Mbah Ichsan mendapat *ngelmu* melalui Mati Suri. Terutama saat mati suri yang kedua, dia mendapat amalan *Sholawat kunyah* dan mendawamkan wirid lafad Allah. Keduanya merupakan dasar dari *ngelmu-ngelmu* selanjutnya yang akan diperoleh kemudian. Melalui kedua amalan inilah Mbah *Godok* melakukan proses terapi dengan air mantra yang *di-idoni* (diludahi)

Selain melalui mati, Mbah Ichsan juga mendapatkan *ngelmu* melalui mimpi. Jalur mimpi ini sering terjadi saat dia melakukan riyadhoh untuk mencari jalan keluar dari masalah-masalah yang muncul atas proses terapi. Sebagai contoh pada suatu saat pesantren kesulitan air untuk mencukupi kebutuhan pasien yang semakin banyak. Padahal sumber air satu-satunya dari *belik* yang berada di tepi sungai berjarak kurang lebih 500meter dari pesantren. Untuk mencapai sumber air ini para santri dan pendamping adiksi harus menyusuri jalan menurun karena posisi pesantren ada di atas dan sungai di bawah. Mbah Ichsan berikhtiar supaya bisa mendapatkan air yang bersumber di sekitar pesantren yang secara logika sangat tidak mungkin. Hal ini dikarenakan air *belik* dan sungai yang berada di bawah saja pada saat-saat tertentu akan *asat.* Riyadhoh meminta kepada Allah pun dilakukan. Setelah beberapa hari menjalani ritual khusus pada suatu malam kurang lebih jam 2 dini hari sehabis sholat sunah dan wiridan, Mbah Ichsan sandaran di emperan panggok dan ketiduran. Dalam tidur yang singkat itu dia bermimpi ditemui kakek tua berjenggot yang mengajaknya ke suatu tempat di sisi pesantren dan menancapkan tongkatnya. Setelah tongkat dicabut, mendadak keluar air yang sangat deras.

Setelah bangun, Mbah Ichsan berpikir terkait mimpi tersebut, dalam angan-angannya apakah maksud dari mimpi itu. Akhirnya dia coba-coba untuk dilakukan pengeboran di tempat yang ditunjukkan. Setelah

mengebor kurang lebih 15 meter, mendadak keluarlah air yang sangat deras. Air sumur berbasis mimpi inilah yang dimanfaatkan oleh para santri dan pasien sampai sekarang.

b. *Meguru-Mondok*-Mistis

Mbah Ichsan juga mendapatkan *ngelmu* dari berguru kepada Kiai-Kiai melalui proses *mondok* di pesantren. Dari proses inilah dia mempelajari *ngelmu* secara dhohir dan batin. Belajar *ngelmu* secara dhohir adalah belajar ilmu melalui proses *meguru* kepada Kiai secara langsung. Pola ini yang dilakukan saat dia menjadi santri di beragam pesantren yang telah dijelaskan di atas. Pola *meguru mondok* ini yang terkhusus tentang pengobatan dia mendapatkan *ngelmu fatihah washol*, *fatihah sembilan wajah* dari Mbah Basuni Abdurrahman Ciamis dan Mbah Munawir Cholid Tulung Agung

Untuk jalur batin adalah proses mendapatkan *ngelmu* secara mistis kepada guru/Kiai yang sudah meninggal. Ini bisa dilihat pada saat dia mendapatkan ilmu *Godok* dari Sunan *Godok* secara langsung melalui tirakat-riyadhoh dan ritual khusus. Proses transfer keilmuwan *godok* ini dijalani Mbah Ichsan dengan sunan *godok* yang sudah lama meninggal. Jalur mistis ini juga dapat dirujuk pada peristiwa Mbah Ichsan mendapatkan *Sholawat* kunyah dan wirid Allah dari orang-orang berjubah saat dia mati yang kedua.

Jalur mendapatkan keilmuwan secara mistis ini dapat terkelompokkan dalam dua pola yaitu hidup-mati (Mbah Ichsan-Sunan *Godok*) untuk ilmu *Godok* dan pola mati-mati (Mbah Ichsan -Kakek tua berjubah berjenggot) saat mendapatkan *Sholawat* kunyah dan wirid Allah.

c. Coba-coba berbasis *Titen*

Jalur coba-coba dilakukan Mbah Ichsan atas dasar manfaat dan *titen*. Intinya dia melakukan improvisasi pengobatan dengan teknik dan ramuan tertentu untuk meningkatkan hasil dengan serangkaian uji coba yang teramati dan terpikirkan. Contoh proses coba-coba ini dapat dilihat dari:

- Ritual *godok* an yang awalnya merupakan ilmu untuk melebur ilmu hitam, dicoba eksperimenkan secara tidak sengaja untuk pasien sakau karena narkoba yang memiliki ciri-ciri fisik seperti orang kena guna-guna atau santet. Hasilnya sangat bermanfaat dan diakui dapat menyembuhkan pecandu narkoba melalui proses rehabilitasi.
- Alat *godok* dan tungku pembakaran pun melalui proses coba-coba modifikasi. Alat *godok* awalnya menggunakan drum Pertamina sekarang menggunakan tempat permanen dengan bejana besar yang terlapisi semen tebal. Untuk mencapai bentuk *godok* an yang seperti sekarang juga mengalami serangkaian uji, penyempurnaan, dan modifikasi. Begitu juga untuk tungku pembakaran yang awalnya berbahan kayu bakar beralih ke latung dan kemudian sampai pada oplosan solar bensin dengan formula 3 berbanding satu. Penemuan formula ini tentu setelah melalaui pengamatan panjang, detail dan beragam inovasi yang berorientasi pada hasil dan manfaat.
- Pengantian klopo ijo menjadi klopo ijo wulung. Awalnya ilmu ini dari Mbah Basuni, sebagai pelengkap dari ramuan herbal yang harus diminumkan kepada pasien setiap pagi sebelum sarapan dan sore sebelum magrib. Coba-coba yang dilakukan oleh Mbah Ichsan adalah dengan mengganti *klopo ijo* yang sudah dipraktikkan lama dengan *klopo ijo wulung*. Melalui pengamatan, hasil yang di dapat dari para pasien menunjukkan reaksi yang lebih positif dan mempercepat proses penyadaran dan penyembuhan. Mbah Ichsan juga melakukan uji terhadap ilmu, dengan menggunakan *klopo ijo* yang cara mengambilnya dengan dijatuhkan menjadi dikerek. Hasilnya ternyata *klopo ijo* yang diambil dengan di *kerek* berdampak pada perilaku pasien yang lebih terkontrol sedangkan saat menggunakan *klopo ijo* yang dijatuhkan berimplikasi pada perilaku pasien yang lebih agresif, tersinggungan dan cepat marah.
- *Dusdusan* yang awalnya di belik bergeser ke kali tempuran. Pergeseran tempat ini didasarkan atas eksperimen singkat berdasar otak-atik gathuk

bahwa pecandu umumnya memiliki paru-paru yang tidak sehat maka dengan dimandikan disungai tempuran yang memiliki unsur mistis juga dilaksanakan proses *lebleb*, untuk mengisi paru-paru dengan oksigen baru setelah sebelumnya para pasien ini dipaksa menahan napas selama beberapa saat di dalam air. Ukuran berapa lama nahan napas di dalam air sebelum pasien menghirup oksigen baru dalam bahasa Mbah Ichsan "*sampai wonge cengep-cengep*".

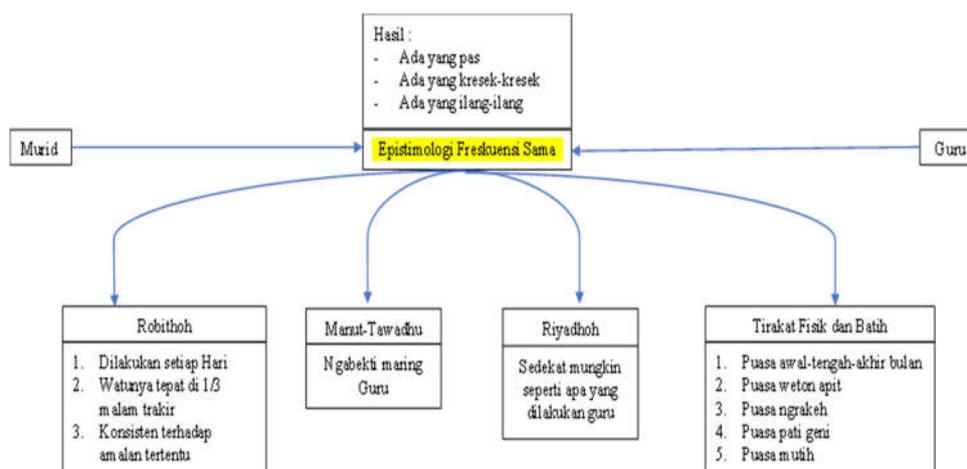
Tiga model mendapatkan keilmuwan yang terdiri mati suri-mimpi, *meguru-mondok*-mistis dan coba-coba berbasis titen, ini harus disertai tirakat dan ritual-ritual khusus yang dimaksudkan untuk membersihkan diri dari nafsu dan dosa. Beberapa *laku-tirakat* yang dilakukan Mbah Ichsan untuk *matekke awak* dalam rangka pencarian *barokahe ngelmu* diantaranya adalah: Pertama, puasa senin-kamis. Kedua, puasa 3 hari diawal bulan, 3 hari di pertengahan bulan dan 3 hari di akhir bulan selama 3 tahun. Ketiga, puasa weton yang diapit. Sebagai contoh wetonnya Kamis Wage maka puasanya dimulai 1 hari sebelum dan sesudah. Sehingga puasanya menjadi tiga hari dimulai Rabu Pon, Kamis Wage dan Jumat Kliwon. Keempat, puasa *ngrakeh* selama 68 hari dengan hanya memakan buah dan daun-daunan. Kelima, puasa *ngowot* selama 5 tahun dengan hanya memakan polo pendem. Keenam, puasa pati geni. Puasa ini biasa dilakukan selama 1 minggu dengan memiliki hari terakhir adalah Kamis Wage malam Jumat Kliwon. Selama 1 minggu ini hanya diperbolehkan makan yang tidak dimasak/tidak kena unsur api. Ketujuh: puasa *muteh* selama 1 minggu dengan buka puasa hari pertama hanya memakan 7 *emploan* nasi ketan, hari kedua dengan 6 *emploan* dan seterusnya dan di hari terakhir dengan 1 *emploan* dilanjutkan tidak tidur sampai subuh

Dalam hal-hal tertentu, Mbah Ichsan juga melakukan *berguru laku* atas *dawuh guru* yang dilakukan dengan ritual jalan kaki yang disebutnya sebagai *topo laku*. Salah satu yang dia ceritakan adalah jalan kaki dari Purbalingga ke Pamijahan untuk melakukan ritual khusus sambil berguru ke seorang Kiai selama 41 hari untuk mempelajari yang akhirnya

mendapatkan ilmu-ilmu langka. Selain topo laku, dia juga menjalani *topo pendhem*.

Untuk mendapatkan ilmu maka frekuensi kesucian batin santri harus mendekati atau menyamai sucinya batin guru. Intinya samakan frekuensi maka ilmu akan datang dengan sendirinya karena sudah gathuk. Sebagai contoh saat guru puasa-tirakat dan membersihkan diri sampai pada tingkatan tertentu maka lakukan hal yang sama seperti yang dilakukan guru. Kalau frekuensinya sudah sama, maka akan lebih mudah melakukan transfer ilmu dan dapat berkomunikasi langsung dengan tokoh-tokoh yang ada dalam dimensi mana pun dan mendapat informasi-informasi khusus sehingga bisa tahu hal-hal yang belum terjadi. Apabila frekuensinya sama maka ilmu dari dimensi mana pun dari guru -guru yang terdahulu, secara cepat atau dalam bahasa Mbah Ichsan disebut dengan istilah kalau sudah dilakukan maka "*mesti temurun*".

Untuk menyamakan frekuensi bisa ditempuh dengan beberapa cara. Pertama, mendapat-meminta ijazah ilmu dengan melaksanakan *pitukon* yang dipersyaratkan, apabila sudah dapat langsung lakukan dan jangan banyak bertanya. Kedua, Jujur dan manut dengan semua perintah guru dengan tingkatan *haqqul yakin*. Untuk mencapai level ini harus dilakukan dengan membersihkan diri dengan riyadhoh yang disertai ikhlas. Sebagai salah satu contoh ikhlas yang dijelaskan Mbah Ichsan adalah pada saat puasa maka jangan pernah memikirkan nanti buka pakai apa, atau bahkan mempersiapkan menu. Indikator ikhlas adalah puasa saja dan berbukalah dengan apa adanya. Pasrahkan semuanya karena Allah. Ketiga, ketika berdoa maka harus *robithoh. Robitoh* adalah teknik berdoa maka pusatkan pikiran dan hadirkan guru-guru dan wali-wali untuk dimintai barokahnya ilmu.

Secara skematis dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 20 Peta konsep epistemologi frekuensi sama

4. Produksi Pengetahuan Terapi ODGJ Mbah Ichsan: Perspektif Epistemologi

a. Kesulitan Menempatkan Mati Suri-Mimpi dalam Konsepsi Epistemologi

Sebagai sebuah realitas, mati suri terakui dalam beberapa pengakuan yang terdokumentasi tetapi untuk menempatkannya dalam kajian epistemologis masih belum dilakukan. Dalam perspektif epistemologi Barat mainstream, dari empirisme-rasionalisme kritisisme, positivisme sampai post positivisme, dari modern sampai post modern tidak bisa digunakan sebagai telah terhadap kenyataan bahwa mati suri dapat menjadi jalan mendapatkan pengetahuan. Dalam konsepsi epistemologi Barat non mainstream juga tidak bisa secara langsung menempatkan mati suri sebagai sumber ilmu. Penjelasan baru bisa dilakukan dengan melakukan tafsir atas pemikiran Roy Bhaskar yang memetakan pengetahuan dalam dua kategori yaitu transitif dan intransitive. Pengetahuan transitif adalah pengetahuan yang dicari sedangkan pengetahuan intransitive adalah pengetahuan yang diberi. Dalam perspektif pengetahuan intransitive inilah, mati suri bisa didudukkan sebagai salah satu sumber pengetahuan

Kesulitan memosisikan mati suri sebagai sumber perolehan keilmuwan juga terjadi dalam perspektif epistemologi Islam dan Jawa.

Dalam koteks epistemologi Islam, menempatkan mati suri dalam bingkai Irfani-Jabiri, iluminatifnya Tamam Anshori, dan Tajribinya Sorous merupakan *otak atik gatuk* yang terlalu jauh karena terdapat keterputusan konsep. *irfani, iluminatif* dan *tajribi* dimulai dari olah batin dengan pembersihan hati dari nafsu sehingga hati memancar *nur ilahiyah* yang bisa menangkap ilmu Allah, sangat beda dengan mati suri yang terjadi tanpa usaha apa pun bahkan dalam konteks pembersihan diri dan hati. Mati suri seperti keadaan insidental yang datang dengan tidak terduga. Secara entitas mati suri terpahami sebagai ekspresi batin yang diakui oleh banyak orang melalui pengakuan. Dalam konteks Jawa, mati suri juga hanya bisa didekatkan dalam konsep *kawruh* dan laku sebagai perwujudan perolehan *ngelmu*.

Sebagaimana mati suri, mimpi juga mengalami hal yang sama yaitu sulit ditempatkan dalam konsepsi epistemologi Barat, Islam dan Jawa, mimpi sebagai sumber pengetahuan hanya dapat dijelaskan dalam perspektif kearifan lokal Jawa yang membagi mimpi dalam tiga kategori yaitu *titi yoni, gondo yoni dan pupo tajem*. *Titi yoni* adalah mimpi yang tidak bermakna yang biasanya dari segi waktu terjadi sebelum jam 12 malam. *Gondho yoni* adalah mimpi yang bersumber dari kekuatan batin yang bisa jadi dimaknai mengandung pesan gugesti. Mimpi ini biasanya di waktu antara jam 12 malam sampai jam dua malam. Mimpi yang dianggap sebagai jalur perolehan ilmu adalah *puspo tajem* yaitu mimpi yang bersumber dari ilahi yang biasanya terjadi di sepertiga malam antara jam dua malam sampai sebelum subuh. *Puspo tajem* ini dipercaya berisi *wangsit*[680].

b. *Meguru-Mondok*, *Meguru*-Mistis: Perolehan Keilmuwan Non Epistemologis Teoretis

Maksud dari *meguru-mondok*-mistis adalah perolehan pengetahuan dapat diperoleh melalui berguru dalam konteks non formal dan *mondok*

[680]Carolus Lwanga Tindra Matutino Kinasih, *Mistik Ketimuran: Perjumpaan Hinduisme dgn Penghayatan Kebatinan*, Yogyakarta: deepublish, 2016

dalam konteks formal. Dalam teknik implementatif, proses *meguru-mondok* ini bisa dilakukan secara nyata maupun mistis. Dalam konteks Mbah Ichsan *merguru mondok* secara nyata (dhohir) dapat dilacak dari jejak nyantri di berbagai pesantren di Jawa, sedangkan *meguru mondok* secara batin dilakukan saat berinteraksi dengan Sunan *Godok* . Fenomena ini dalam perspektif Barat juga kesulitan dalam menempatkannya dalam bingkai epistemologi. Kesulitan ini muncul dikarenakan prosesi *meguru-mondok* secara nyata dalam konteks pesantren tentu beda dalam konsepsi empirisme rasionalisme dalam perspektif Barat. Di jalur *meguru mondok* secara mistis juga tidak serta merta dapat ditempatkan melalui konsepsi Barat tentang intuisi dikarenakan memiliki perbedaan alur perolehan yang fundamental. Kesulitan yang sama dalam penempatan *meguru mondok* mistis dalam konsepsi epistemologi Islam juga terjadi. Upaya penempatan yang mungkin sedikit dipaksakan adalah menempatkannya dalam perspektif *kawruh*-laku berbasis *ngelmu* dalam terminologi epistemologi Jawa.

Secara kalkulatif, konsep *meguru-mondok* mistis dapat terklasifikasi dalam dua model yaitu *meguru-mondok* kepada guru-guru di Pesantren dan *meguru*-mistis melalui pola perolehan keilmuwan dari guru-guru yang sudah meninggal. Untuk *meguru-mondok* dapat ditempatkan dalam nalar Bayani berbasis teks, bisa *diotak-atik-gatukkan* dengan beragam dawuh guru terutama untuk proses *godok* an, takaran ramuan rempah yang harus dipersiapkan, dan yang paling utama adalah doa-doa khusus yang dibacakan sebelum air tawasul yang menjadi penjinak panas dituangkan. Teks dalam artian ini tidak semata teks manuskrip sebagaimana yang umum dipahami, melainkan juga menyasar semua bentuk teks formal dan teks non-formal yang membentuk dalam *wasiat-dawuh* guru yang teranalisis secara *sami'na wa ato'na*. Pola *mondok* mistis bisa dimasukkan ke unsur irfani melalui dalam beragam perjalanan mistis yang didukung beragam tirakat yang dilakukan oleh Mbah *godok* untuk penyucian diri dari keinginan dan nafsu serta mimpi-mimpi realis yang didapatkannya

yang terbukti benar setelah terdapat bukti-bukti empiris setelah dilaksanakan.

Pola *mondok*-mistis meski tidak langsung bisa didekatkan pada epistemologi Jawa terkait *ngelmu*. *Ngelmu* berbasis laku sangat tampak dalam diri Mbah Ichsan dengan beragam laku tirakat yang dilakukannya sampai kini. Melalu tirakat inilah Mbah Ichsan melakukan olah batin untuk memurnikah akal, pikiran, *roso* dan *kalbu* untuk mencapai tahapan awal *benere dewek* menuju benere wong akeh dan bener sejati berbasis niteni, *ngakoni* dan *ngrasakke* dengan selalu mengedepankan sifat *lantip waskito, awas waspodo, rilo narimo lan sabar*. *Laku* yang dipraktikkan Mbah Ichsan telah membawanya mendapatkan *sasmito* atau *wangsit* (semacam ilmu yang langsung dari *Sang murbeng Dumadi*) yang kemudian diimplementasikan ke alam kehidupan sebagai *wewaler* untuk *sembah rogo, sembah cipto, sembah jiwo* dan *sembah roso* melalui satu kesatuan perilaku tahu mengerti dan memahami yang terimplementasikan dalam perilaku diri dalam berkehidupan. Konsep implementasi dalam ilmu dalam *laku* inilah yang disebut dalam *ngelmu*.

c. Eksperimen berbasis Titen perspektif Epistemologi Barat Mainstream-Non Mainstream, Bayani Islam dan Jawa

1) Titen Perspektif Epistemologi Barat Mainstream-Non Mainstream

Dalam perspektif epistemologi barat, proses terapi OGDJ yang dilakukan di Ponpes dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan dapat dikatakan sebagai hasil empirisme yang dalam bahasa Mbah Ichsan disebut sebagai "otak-atik gatuk berbasis *titen*". Ini bisa dilihat dari awal penggunaan terapi *godok* sebagai proses coba-coba berbasis pengamatan. Sebagaimana dijelaskan di bagian depan, penggunaan terapi *godok* didasarkan atas asumsi dasar bahwa pasien yang datang berperilaku diam-menyendiri, menggigil dan *ngromed* yang terdefiniksan sebagai "ngomong semau-maunya tanpa alur dan

ngelantur". Dari pengamatan inilah Mbah Ichsan berpraduga awal jangan-jangan mereka terkena santet. Oleh karenanya Mbah Ichsan ingat ilmu yang diberikan oleh gurunya yang mampu melebur santet melalui di *godok* . Akhirnya Mbah Ichsan melakukan eksperimen dengan mengimplementasikan *godok* an sebagai coba-coba siapa tahu berhasil.

Implementasi empirisme juga bisa dilihat dari penggunaan kecubung sebagai upaya interogasi kejujuran berbasis ketidaksadaran yang dalam penggunaannya didasarkan atas dasar *titen* secara turun temurun yang sudah dipraktikkan oleh masyarakat. Demikian juga dengan proses netralisasinya dengan cara "disabet-sabetke" akar pohon kecubung ke tubuh pasien. Nalar empirisme juga nampak dari pelarangan mengkonsumsi daging sembelihan. Aturan ini muncul dikarenakan berdasarkan pengamatan pasien-pasien yang mengkonsumsinya akan memicu perilaku destruktif, tersinggungan dan mudah marah serta meMbahayakan pasien lain

Empirisme dalam implementasinya tidak bisa berjalan sendiri harus beriringan dengan rasionalisme. Empirisme yang berbasis hasil kinerja indra pengamatan diolah oleh otak untuk dipikirkan secara mendalam dan atas dasar sikap semeleh, sehingga memunculkan keputusan. Proses ini bisa disebut sebagai rasionalisme tetapi tidak murni rasionalisme Barat yang kritis sekuler melainkan rasionalisme spiritual yang didasarkan atas kerja nalar yang dipandu sikap semeleh ikhlas dan pasrah berbasis spiritual.

Apa yang dilakukan oleh Mbah Ichsan dalam implementasi terapi *godok* ini dalam perspektif epistemologi Kant dapat dikatakan sebagai kritisisme meskipun kritisisme yang masih sederhana berbasis logika pesantren dan budaya Jawa yang telah mengakulturasikan nalar rasionalis dengan hasil pengamatan empiris. Mbah Ichsan berhenti pada posisi kritisisme Kant dan tidak lanjut pada Positivisme Comte yang menafikan mistisisme dan spiritualisme. Apa yang dilakukan Mbah

Ichsan adalah nalar terbalik dari Comte yaitu menjadikan mistisisme dan spiritualisme sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kritisisme yang di bagian atas dasar nalar dan pengamatan.

Epistemologi terapi di Mbah Ichsan dalam perspektif Barat juga bisa dilihat dalam kerangka verifikasi dan falsifikasi yang dipadukan dengan peran subjek yang sangat dekat dengan model tacid knowledge Polanyi, tidak semata verifikasi dan falsifikasi murni yang mengagungkan sains sebagaimana yang dikonsepkan oleh positivisme logis Vienna *Circle* dan Karl Popper. ini bisa dilihat dari tahapan peralatan *godok* yang awalnya dari drum Pertamina menjadi bentuknya yang sekarang itu telah mengalami sekian proses penyempurnaan dan revisi. Proses verifikasi dan falsifikasi juga nampak dari formula bahan bakar *godok* an sehingga sampai takaran ideal yaitu 1 pertalite 3 solar juga telah mengalami serangkaian uji coba dan penyempurnaan. Takaran ideal ini terbentuk dari serangkaian ketidakmaksimalan uji yang selalu dilakukan inovasi berbasis coba-coba yang terkadang berdampak buruk untuk kemudian dilakukan evaluasi dan perumusan pemikiran baru yang lebih maju berbasis pengalaman.

Dalam perspektif epistemologi Barat, setidaknya terdapat alur kompromi empirisme-rasionalisme dalam konsep kritisisme Kant yang kemudian dipadukan dengan verifikasi oleh Vienna *Circle* dan falsifikasi Popper, tetapi tidak tampak pola epistemologis positivisme Comte dan konsepsi paradigma Kuhn serta belum masuknya konsep metodologi paradigma riset Lakatos dalam perangka epistemologi terapi di Ponpes dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan.

Dalam perspektif pengkritik epistemologi Barat, beragam terapi ODGJ di Ponpes dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan dapat dilihat dalam kategori, Pertama, epistemologi Feyerabend tentang anarkisme pengetahuan yang melakukan dekonstruksi terhadap keuniversalitasan metodologi Barat dengan menawarkan metodologi timur yang beda nalar dan beda perspektif dan cara pandang. Ini bisa tampak dari pola

takon-takon, godokan, dusdusan-lebleb dan beragam tahapan terapi lain yang menawarkan paradigma baru yang beda yang selama ini dipahami dalam kajian dan pendekatan Barat. Kedua, juga bisa dilihat dalam perspektif realisme kritis Roy Bhaskar yang harus membedakan mana keilmuwan yang bersifat transitif dan keilmuwan yang bersifat intransitive. Barat menafikan pengkategorian ini dan lebih memandang semua ilmu dalam perspektif sains positivistik. Dalam perspektif Roy Bhaskar inilah beragam terapi ODGJ di Ponpes dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan diletakkan dalam kategorisasi intransitive yang tentu paradigma dan pendekatan serta nalar yang berbeda. Ketiga, dilihat dalam perspektif paradigma sistemik holistiknya Capra yang memadukan metodologi Barat dan Timur. Ini nampak dari perpaduan beragam terapi ODGJ dengan mengedepankan model dan pola *takon-takon, godok*-an, *dusdusan-lebleb* yang sangat Timur dipadukan dengan pemeriksaan medis meski masih sebatas cek kesehatan dasar seperti tekanan darah, detak jantung, suntik dan pemanfaatan obat-obat kimia yang sudah dijual bebas untuk sakit-sakit ringan seperti parasetamol.

2) Titen Perspektif Epistemologi Islam

Setidaknya peneliti meminjam terminologi keilmuwan arab yang dikonsepsikan oleh Abid al Jabiri tentang bayani, burhani dan irfani. Peneliti juga mengambil konsepsi tamam Anshori yang mengklasifikasi tipologi pemikiran muslim berdasarkan sejarah tersaji dalam 3 bentuk yaitu (*paripatetik, iluminatif* dan *parimatetik-iluminatif*). yang mengedepankan rasio yang terselaraskan dengan kerja indrawi. Untuk melengkapinya peneliti juga mengambil konsep Abdul Karim Sourose tentang *maslakhi, ma'rifah* dan *tajribah*.

Meminjam perspektif al Jabiri, beragam terapi gangguan jiwa yang dilakukan Mbah Ichsan terkhusus terkait upaya coba-coba yang ternyata menyembuhkan dan berdampak positif dalam mempercepat terapi seperti nampak dalam pencarian formula bahan bakar dalam

mempersiapkan proses *godok*-an untuk menjadi komposisi dan campuran yang tepat telah mengalami sekian uji coba yang juga berdampak musibah tentu dilakukan atas dasar analogi dan perkiraan yang matang berbasis rasio yang bisa dikategorikan dalam burhani.

Pertama, jejak nalar burhani yang lain nampak dalam pencarian formula tempat *godok* an dari yang semua drum Pertamina menjadi bentuknya yang sekarang juga melalui seleksi dan evolusi pemikiran berbasis percobaan sederhana. Nalar burhani juga nampak dalam proses *godok* an sebagai detoksifikasi telah banyak dibuktikan para periset terdahulu terkhusus dari tim Unsoed. Burhani berbasis akal yang diklasifikasi dalam terapi yang dilakukan Mbah Ichsan bukanlah akal murni sebagaimana dipahami dalam perspektif barat melainkan akal dan rasionalitas yang sudah dibimbing oleh budaya, kearifan lokal, perilaku spiritualitas dan konsep hidup orang Islam yang Jawa.

Meminjam terminologi Tamam Anshori yang mengklasifikasi pengilmuwan dalam dunia Islam berdasarkan historisitas berbasis ruang dan waktu menghasilkan terminologi paripatetik dan iluminatif. Paripatetik yang berbasis rasio dan pengalaman dan pengamatan indrawi bisa ditemukan dalam proses coba-coba terkait sistem dan tahapan terapi secara menyeluruh terutama terkait pencarian formula bahan bakar, bentuk tempat *godok* dan takaran *runtah* sebagai upaya detoksifikasi yang dilarutkan sama air yang mendidik dalam tungku *godok* an. Nalar paripatetik juga terlihat dari aturan tidak boleh memakan daging sembelihan berdarah panas yang atas dasar pengamatan dan pengalaman terlibat serta *live in* akan berdampak pada ketidaktundukan perilaku atas dasar norma dan etik. Nalar ini juga nampak dalam pengambilan *klopo ijo* atau *wulung* dengan cara di *kerek*. Teknik kerek ini tentu menjadi pilihan berani di luar mainstream. Sementara nalar iluminatif nampak dalam dasar terapi yang didasarkan atas sikap *ngemong lan nguwongke uwong*. kedua sikap ini harus dipahami, dimengerti dan diimplementasi dalam setiap tahap dan

proses terapi guna meraih manfaat dan progres yang semakin lebih baik. Nalar iluminatif sangat nampak dalam olah jiwa dan perilaku untuk manajemen kendali diri melalui beragam tirakat dan laku prihatin untuk sedekat mungkin dengan perilaku dan sikap guru supaya transfer keilmuwan semakin cepat dengan pola frekuensi sama. Perilaku-perilaku prihatin berbasis amalan tarekat inilah yang nantinya menghadirkan hal-hal yang di luar nalar logis seperti beragam pengalaman dan datangnya keilmuwan yang didasarkan atas mimpi realis *ilahiyah* atau dalam terminologi pesantren disebut dengan "mimpi tembus" dan mati suri.

Meminjam terminologi epistemologi Abdul Karim Souros, formula pengetahuan terklasifikasi dalam *maslakhi, ma'rifah* dan *tajribi. Maslahi* yang secara substansi dipahami bahwa ilmu harus berimbas pada kemanfaatan bersama ini sangat nampak dari dasar pendirian Pesantren dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan adalah untuk memberikan layanan dan bantuan kepada masyarakat yang terjebak dan menjadi korban penyalahgunaan narkotika yang berujung pada hilangnya kontrol diri dan pikiran dan menyandang status sebagai ODGJ. Semua proses terapi juga mendasarkan sikap dan dasar yang sama yaitu menebar sebanyak mungkin manfaat untuk meringankan beban masyarakat. Ini bisa dilihat dari layanan yang semuanya gratis. Pada intinya semua pasien yang datang dan dikirim untuk proses rehabilitasi di pesantren ini tidak dipungut biaya sedikit pun, kecuali untuk kepentingan membeli bahan-bahan untuk diracik jadi herbal yang diumumkan pagi dan sore dengan memungut dari keluarga iuran sesuai yang dibutuhkan. Iuran ini untuk mengcover pembelian *kelapa ijo wulung* yang proses pengambilannya harus *dikerek*.

Untuk formula pengetahuan level *ma'rifah* nampak dari afiliasi keorganisasian dan laku keilmuwan dengan Tarekat Qodiriyah Naqsabandiyah dengan seperangkat *Dzikir* harian, mingguan dan bulanan. Level *ma'rifah* juga nampak dari beragam kegiatan spiritual

untuk penguatan sikap pasrah hanya kepada Allah dengan beragam ibadah malam dengan *wirid-wirid* khusus. Sedangkan untuk level Tajribi terformulasi dari olah batin agar mampu memelihara perilaku diri dan mengendalikan nafsu dan keinginan untuk menjaga nur ilahi yang ada dalam hati dan tiupan ruh ilahi yang suci tidak semakin tertutup dari dosa atau dengan mengikiskannya dari noda dosa-dosa yang telah menutupi pancaran ilahi yang dititipkan dalam diri tersebut. Ekspresi pengalaman batin ini nampak adalah olah rasa dan olah jiwa untuk mencapai tingkat tertentu dalam menjalankan spiritualitas berbasis manfaat.

3) Titen Perspektif Epistemologi Jawa

Titen dalam epistemologi Jawa dapat ditempatkan dalam upaya mencari kebenaran yang terklasifikasi dalam tiga tingkatan yaitu *benere dewek* berbasis pikiran, menuju *benere wong* akeh berbasis *roso* dan kebenaran tertinggi adalah *bener sejati* berbasis *qolbu.* Pencapaian kebenaran ini tidak bisa dipisahkan dari upaya *niteni, nglakoni lan ngrasakke*, berbasis sikap *lantip waskito, waspodo lan narimo*. Dalam perspektif semacam inilah niteni yang dilakukan Mbah Ichsan dapat ditempatkan. Untuk melakukan *titen*, Mbah Ichsan tentu sudah melakukan eksplorasi kebenaran di level *dewek* dan kebenaran di level *wong akeh* sehingga hasil pengilmuwan yang diputuskan dapat terpahami orang banyak dan terimplementasi. Dalam perspektif inilah coba-coba dalam proses terapi terkait tempat peng*godok* an dan komposisi dalam metode, ditempatkan.

5. Terapi Gangguan Jiwa di Pesantren Nurul Ichsan Purbalingga: Perspektif *Indigenous Psychotherapy*

Di bagian awal akan fokus mengkaji *indigenous*-asi konsep jiwa dalam perspektif Mbah Ichsan yang memiliki rancang bangun tersendiri yang memadukan konsep jiwa falsafi-perilaku yang dipadukan dengan nalar pesantren berbasis tarekat. Bagian kedua meMbahas tentang *indigenous*-asi

terapi ODGJ yang didominasi pendekatan spiritual dengan tidak menafikan peran medis meskipun dalam porsi yang parsial. Di bagian akhir akan dibahas konsep terapi Mbah Ichsan dalam bingkai lokalitas

a. *Indigenous*asi Konsep Jiwa

Jiwa dalam perspektif Mbah Ichsan bisa dipahami dari ekspresi perilaku yang tampak, seseorang yang memiliki keumuman perilaku maka disebut normal dan sebaliknya yang memiliki penyimpangan dari perilaku keumumam dianggap jiwanya terganggu. Terminologi inilah yng dipakai dalam terminologi jiwa dalam perspektif terminologi Barat yang dipelopori William James yang dibangun atas teori strukturalis, behavior dan psikoanalisis. Jiwa yang tampak melalui perilaku ini disebut sebagai jiwa luar, substansi jiwa adalah jiwa dalam yang dalam konsepsi teori disebut dengan istilah jiwa falsafi yang harus diselaraskan dengan istilah *sukmo*. Jiwa falsafi karena terbungkus tubuh yang materi maka menurut Mbah Ichsan masih cenderung ingkar dari perintah dan syariat Allah, sehingga perlu ditarekatkan supaya *sukmo* bersih dari nafsu dan entitas yang bersifat materi sehingga mampu berkomunikasi dengan cahaya ketuhanan. *Sukmo* yang tersalehkan akan membawa jiwa baik falsafi dan perilaku ikut tersalehkan.

Dalam level praktis pemahaman *jiwa perilaku* terimplementasikan dalam proses dan tahapan terapi yang didasarkan atas ketidakmampuan diri dan pikiran pasien dalam melakukan kontrol perilaku. Pada level pemahaman *jiwa perilaku*, gangguan jiwa terpahami sebagai gangguan jiwa yang didasarkan atas kurangnya kontrol terhadap perilaku dan pikiran. Pemahaman ini selaras dengan jalur pemahaman gangguan jiwa modern yang membatasi pada perilaku abnormalitas jiwa atas dasar penyimpangan pola pikir dan ketidakmampuan mengontrol perilaku. Pada posisi ini maka, pemahaman tentang jiwa tidak diposisikan secara falsafi melainkan sebagai jiwa psikologis berbasis keilmuwan psikologi modern yang menekankan sindrom perilaku yang ditopang adanya gangguan psikologis, biologis, sosial dan spiritual. Pemahaman ini nampak dari

kerangka pola pikir terapi yang diambil oleh Kemensos yang didasarkan atas UU No. 18 Tahun 2014 tentang Kesehatan Jiwa yang ke semua alurnya berbasis nalar psikologi modern yang saintis dan ilmiah logis.

Level jiwa falsafi terpahami dari nalar Mbah Ichsan yang seorang muslim. Secara keilmuwan dia dibesarkan dalam tradisi pesantren tradisional dan dekat dengan budaya NU yang memahami kehidupan sebagai karunia Allah yang diawali dari proses peniupan ruh dalam janin. Posisi ruh atau juga sering Mbah Ichsan menyebutnya dengan *sukmo* adalah sentral sebagai sumber penggerak dan kehidupan yang bersifat *Ilahiyah* dan suci. Secara substantif ruh atau *sukmo* ini adalah percikan cahaya ilahi yang harus selalu ditransendenkan melalui beragam perbuatan baik berbasis ibadah sosial dan ibadah religi serta penyelarasan olah batin, pikiran, ucapan dan perilaku melalui laku zuhud dan tirakat. Ruh atau *sukmo* ditiupkan ke diri manusia untuk dijaga kesuciannya supaya nur ketuhanan tetap terpancar ke dalam hati dan sebagai penuntun manusia berkehidupan berdasarkan kebenaran. Oleh karenanya ukuran kebenaran perilaku secara primordial dapat dikembalikan ke dalam diri dan hati. Setiap perilaku yang kita lakukan dan respons hati adalah tenang dan nyaman maka perilaku tersebut adalah baik dan benar, serta sebaliknya semua perilaku yang kita lakukan kemudian timbul kegelisahan hati dan perasaan tidak tenang serta gelisah dan apabila perbuatan tersebut tetap dilakukan maka akan muncul rasa bersalah sebagai imbas dari kalahnya hati dengan keinginan dan nafsu duniawi. Perasaan tidak tenang, hati yang gelisah dan merasa bersalah merupakan pertanda awal bahwa perilaku tersebut tidak baik. Rasa gelisah dan rasa bersalah merupakan respons hati yang dipenuhi ruh dan sinar ketuhanan yang tertutupi dosa.

Dosa-dosa yang dilakukan terus menerus, serta perilaku manusia yang terjebak pada hedonis-materialisme modern berbasis keinginan dan syahwat telah membuat ruh-hati yang awalnya *ilahiyah* dan suci semakin tertutupi dosa sehingga tidak mampu menerima cahaya kebenaran dari Allah dan terpenjara dalam tubuh yang penuh nafsu dan ambisi duniawi.

Ini yang nampak dari para pasien penyalahgunaan narkoba yang tentu kombinatif dengan beragam perilaku dosa yang lain seperti seks bebas, kebohongan, dan beragam kenakalan lain serta jauh dari ibadah. Jeritan hati dan ruh yang suci tidak pernah terdeteksi lagi sehingga perbuatan salah menjadi rutinitas yang termaklumi dan ternikmati.

Dalam konteks semacam inilah proses terapi yang secara formal menganut paham jiwa perilaku dipadukan dengan jiwa falsafi dengan membersihkan hati agar ruh yang ilahi sedikit demi sedikit terkikis dari dosa dan kembali mampu menerima pancaran sinar kebenaran. Proses ini dilakukan Mbah Ichsan, pertama kali dengan melarang semua pasien makan daging sembelihan selama satu tahun. Pelarangan ini dimaksudkan untuk meminimalisir unsur-unsur hewaniah berbasis nafsu dalam tubuh pasien agar mereka mampu mengendalikan emosi dan amarah serta kontrol diri. Hal lain yang dilakukan adalah dengan bimbingan spiritual melalui ngaji dan ibadah. Salah satu ngaji yang dilakukan setiap malam rabu adalah meMbahas "*makhorijul khuruf wa shifatihi*" untuk memberikan pemahaman kepada para pasien dan santri kalong dalam memahami unsur tersembunyi dari huruf-huruf hijaiah yang terimplementasi dalam nama sehingga mampu memahami dan mencocokkan diri yang akhirnya dapat mengendalikan perilaku. Beragam ibadah lain yang menjadi rutinitas para pasien adalah wirid Asmaul Khusna di setiap bada sholat lima waktu, istighosah dan ibadah sepertiga malam dan doa-doa harian. Amalan lain adalah penanaman keyakinan utuh, yang Mbah Ichsan sebut sebagai "*haqul yakin*" hanya kepada Allah dan hanya Allahlah yang dapat memberikan kesembuhan. Indikator minimal dari "haqul yakin" adalah proses *godok* an yang secara akal sehat dan ilmiah kurang bisa terpahami secara logis, yang mana para pasien direbus dalam air mendidih tetapi tetap aman untuk kulit dan Kesehatan. Dalam pengamatan peneliti, dari berkali-kali proses *godok* an tidak ada pasien yang terlukai karena melepuh dan semuanya aman.

Dengan perpaduan dua level pemahaman tentang jiwa ini diharapkan dapat memberikan dampak kesembuhan dan mempercepat proses rehabilitasi. Dasar dari proses penyembuhan ini adalah keikhlasan dan kesadaran untuk sembuh dari diri pasien dan keluarganya serta tekat kuat untuk insaf dari dosa yang telah diperbuat untuk semakin berserah diri dan mendekat dengan ilahi dengan perbuatan baik dan menebar kemanfaatan bagi kemanusiaan.

Posisi *indigenous*asi konsepsi jiwa terletak pada upaya memadukan konsep jiwa Barat dan Jiwa Islam-Jawa. Dalam perspektif Kim Uechol ini disebut sebagai dekonstruksi mental untuk tidak pasrah pada teori jiwa barat melainkan dalam perspektif javanologi disebut sebagai keberanian menawar kebenaran Barat dengan melakukan modifikasi teori. Apa yang dilakukan oleh Mbah Ichsan dengan mengakurkan ketiga konsepsi jiwa Barat-Islam dan Jawa merupakan ikhtiar *Indigenous*asi tersebut.

b. *Indigenous*asi Terapi Gangguan Jiwa

Dalam posisi terapi ODGJ sebagaimana teori yang terklasifikasi dalam medis dan non-medis, dimana medis didasarkan atas keilmuwan kedokteran dengan alat dan obat dan beragam instrumen dan metode ilmiah yang teruji klinis, di sisi lain, terapi non-medis yang terkategorisasi dalam pengobatan paradoksal-tradisional yang disebut sebagai *mirocolus healing* atau *pluralistic health* berbasis spiritual dan budaya. Dari dua model ini terapi yang dilakukan di Pesantren dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan adalah terapi non-medis yang didasarkan atas tradisional-alternatif berbasis budaya dan spiritual dengan mengedepankan laku spiritual dengan dasar keyakinan yang utuh atas kuasa Allah. Keyakinan yang utuh ini menjadi syarat utama karena apa pun metode dan model terapi itu hanya sebagai sarana dan wasilah sedangkan otoritas kesembuhan hanyalah milik Allah.

Dalam praktiknya terapi yang dilakukan tidaklah murni spiritual dikarenakan juga difasilitasi pemeriksaan kesehatan secara rutin untuk pasien ODGJ yang merupakan program kerja sama dengan Dinas

Kesehatan. Fasilitasi layanan medis juga terakomodir melalui uji laboratorium untuk mengukur kandungan narkoba dalam tubuh untuk pasien-pasien yang telah di *godok* . Hasil lab menunjukkan bahwa pasien yang rajin di*godok* memiliki kadar narkoba dalam tubuh yang semakin sedikit.

Tahapan terapi spiritual yang dipraktikkan di Ponpes Nurul Ichsan dikombinasikan dengan *assesment* konseling yang dilakukan oleh konselor yang dicangkokkan Kemensos RI di Ponpes ini, sebagai syarat wajib keikutsertaan pesantren sebagai IPWL yang berada di bawah pengawasan dan koordinasi Kemensos RI. Di satu sisi status sebagai IPWL memberikan dampak terhadap eksistensi kelembagaan karena adanya subsidi pendanaan untuk proses terapi dan bantuan sarana prasarana yang akhirnya tidak membebankan biasa terapi kepada keluarga pasien dan bahkan tidak memungut biasa sedikitpun alias gratis. Di sisi lain status sebagai IPWL berkonsekuensi memangkas beberapa model terapi yang menjadi distingsi pesantren ini dikarenakan dinilai oleh Kemensos sebagai layanan yang tidak manusiawi dan melanggar HAM. Ini nampak dari dihilangkannya model terapi menggunakan kamar-penjara *pendhem* yang menurut pengakuan Mbah Ichsan sangat efektif dan sangat mempercepat proses penyembuhan. Hal lain juga nampak dengan dihilangkannya *takon-takon* berbasis kecubung yang diganti dengan assessment berbasis konseling yang kadang tidak mampu menghadirkan informasi yang utuh dan transparan karena keterbatasan instrumen. Dengan *takon-takon* berbasis kecubung, kerahasiaan pasien dan informasi tersembunyi bisa dihadirkan dengan membangun alam ketidaksadaran karena dicekoki kecubung sebagai upaya membuat praktik hipnotis tradisional.

Apa yang dilakukan oleh Mbah Ichsan dengan *takon-takon* berbasis *kecubung, godokan, dusdusan berbasis leb-leb,* jamu berbasis *klopo ijo wulung sing dikerek,* dan kamar *pendem* serta layanan terapi gratis adalah sangat *Indigenous* karena lahir dari lokalitas berbasis ijtihad individual atas upaya coba-coba disertai doa yang tentu mengabaikan nalar

positivistik, universalistik dan kungkungan validitas hegemonik. Kesemuanya ini tentu mendobrak kemapanan terapi gangguan jiwa modern yang sangat medis dan berbayar mahal. Semua model terapi yang terimplementasikan menggunakan ladar lokal yang sederhana dengan asumsi-asumsi yang simpel yang didasarkan atas keyakinan berbudaya, beragama dan patuh dan menjunjung tinggi pada dawuh guru yang dikenal dengan idiom "*sami'na wa ato'na*".

Terapi non-medis berbasis spiritual dan herbal yang dipraktikkan Mbah Ichsan juga tidak murni non-medis, melainkan juga sudah mengakomodasi pengobatan medis meski masih sebatas untuk cek kesehatan rutin yang dilakukan oleh Puskesmas Kalimanah Purbalingga sebagai salah satu prosedur monitoring kesehatan pasien yang dilakukan oleh Kemenkes RI. Meskipun layanan kesehatan ini masih sangat dasar dan sederhana tetapi sudah mengindikasikan pemisahan terapi ODGJ berbasis medis dan non-medis semakin terkaburkan karena mulai ada kesadaran bersama bahwa keduanya saling melengkapi dan membutuhkan. Yang dilakukan di Pesantren dan panti Rehabilitasi Nurul Ichsan yang menerima cek medis sebagai salah satu tahapan terapi mengingatkan pada kesediaan dan kesadaran kaum terapi medis yang dikenal dengan konsep terapi humaniter berbasis psikologi transpersonal yang mewujud dalam konsep terapi holistik, terapi komplementer dan terapi transkultural yang jejak implementasinya di Indonesia terlacak di Fakultas Kedokteran Unair Surabaya dan Universitas Udayana Bali.

Realitas saling mendekat dan saling mengakui untuk saling melengkapi ini tentu merupakan kesadaran yang harus diperluas supaya proses terapi ODGJ tidak terkotakkan dan saling menafikan. Fenomena saling mendekat dari metode medis dan non-medis ini tentu indikator baik dari sekian lama kedua model terapi ini berjalan sendiri dan saling klaim kebenaran yang saling menafikan.

Indigenous yang dimaknai sebagai perspektif lokalitas atas terapi ODGJ yang menolak segala upaya universalisasi yang bersifat positivistik,

yang validatif hegemonik dengan mengedepankan beragam model terapi model masyarakat Timur yang tidak terakui oleh Barat. Model terapi Timur ini muncul dan berkembang berbasis tradisi, pengalaman hidup dan keyakinan baik yang berbasis agama dan budaya.

Indigenousisasi di Ponpes dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan ini bisa dilihat dari beberapa indikator yaitu: pertama: konsep *takon-takon* sebagai proses assessment awal untuk menghimpun data pasien. Dari segi istilah saja, *takon-takon* adalah lokalitas berbasis budaya Jawa untuk proses bertanya tentang segala aspek dari pasien. Lokalitas *takon-takon* semakin terlihat dari media untuk mengorek informasi yang menggunakan kecubung sebagai "*lie detector* tradisional" untuk mengungkap sisi-sisi tersembunyi dari pasien yang dirahasiakan, tersembunyikan dan tidak mungkin terungkapkan apabila pasien diasesment dalam kondisi sadar. Aspek penyadaran dari suasana mabuk karena kecubung dengan cara *di-"sabet-sabetke*" akar dan batang kecubung juga sangat lokal dan tidak ditemukan dalam tradisi dan budaya lain. Kedua, *godok*-an. Proses terapi ini juga sangat *indigenous* karena tidak peneliti temukan di tempat lain. Dalam berbagai riset literatur terapi *godok* hanya dipraktikkan di Mbah *Godok* dan K.H. Asep Mukkam di Ciawitali Sukanegara Cianjur. Keduanya menggunakan proses rebus sebagai pilihan terapi bedanya kalau yang di Cianjur semua pasien yang akan direbus harus memakai sarung khusus yang telah dipersiapkan supaya aman dari suhu panas air *godok*-an yang mendidih sedangkan di Mbah *Godok* menggunakan air tawasul. Ketiga: media herbal yang digunakan sebagai salah satu model dan tahapan terapi adalah sangat lokal, berbasis budaya lokal dan resepnya pun sangat rahasia sehingga tidak boleh dibocorkan. Berdasarkan pengakuan Mbah *Godok*, resep herbal untuk terapi ODGJ di Ponpes dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan pernah ditawar oleh seorang pengusaha dari Bandung seharga 1 Milyar untuk dipatenkan, tetapi ditolak. Keempat, proses *dusdusan* dan *lebleb* yang dilakukan di sepertiga malam pada malam Jumat Kliwon di kali tempuran juga sangat unik dan belum

ditemukan dalam tradisi pengobatan lain. *Dusdusan* dimaknai selain sebagai terapi kejut listrik melalui dinginnya air saat dini hari juga dimaknai sebagai peleburan hal-hal negatif dalam tubuh pasien. Sedangkan proses *lebleb* yang secara teknis adalah menenggelamkan kepala pasien didalam air sampai yang bersangkutan tidak bisa bernapas dimaksudkan untuk mengisi paru-paru pasien dengan udara baru dan juga sebagai upaya detoksifikasi melalui oksigen untuk paru-paru yang telah lama tercemar zat narkoba.

Temuan *indigenous*asi yang kelima, nampak dari pola terapi yang ngemong yang didasarkan atas kemanusiaan dan kepedulian. ini bisa dilihat dari beberapa pasien yang sudah puluhan tahun tinggal dipesantren karena tertolak oleh keluarga aslinya tetap diterima dan dianggap sebagai bagian keluarga besar untuk menebar nilai-nilai kebersamaan dalam kebaikan yang lebih luas. Tradisi *nguwongke uwong* dan *ngemong* inilah yang menjadi dua hal pokok dalam proses terapi ODGJ yang tidak ditemukan dalam tradisi pengobatan medis yang prosedural berbasis SOP yang ada jarak profesional antara perawat, dokter dan pasien.

Terakhir, proses *indigenous*asi nampak dari pelarangan memakan daging sembelihan untuk semua pasien selama minimal satu tahun. Aturan ini awalnya dirasa berat oleh pasien. Keluhan utama yang sering muncul adalah "*ora nafsu makan karena makannya ora enak*". Ini hampir dirasakan mayoritas pasien di dua minggu pertama proses terapi, tetapi dikarenakan tidak ada pilihan maka secara terpaksa mereka harus mengikuti aturan yang akhirnya menjadi pembiasaan atau memilih kabur dari rehabilitasi secara sembunyi-sembunyi kalau berhasil. Secara sekilas ini mengingkari kebutuhan asupan gizi dan protein yang tentunya sangat baik untuk perawatan dan rehabilitasi, tetapi atas dasar *titen* dan coba- coba yang selama ini dilakukan yang ternyata menyajikan dan mengkonsumsi daging sembelihan akan berdampak pada munculnya perilaku pasien yang beringas dan destruktif, maka asumsi umum tentang kebaikan dan pemenuhan gizi untuk pasien tersebut diabaikan demi mempercepat proses

penyembuhan dan menggantinya dengan menu lain seperti telur dan mie goreng sebagai menu andalan harian.

Kesemuanya proses terapi yang dilakukan di Ponpes dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan dilakukan dan diproduksi atas dasar lokalitas budaya dan spiritualitas yang berorientasi pada pengabdian untuk sesama dan jauh dari nalar bisnis yang berorientasi pada keuntungan, materi dan pelanggengan layanan untuk menegaskan otonomi dan hegemoni pengobatan Medis Barat. Selain sebagai pengabdian terhadap sesama atau dalam bahasa Mbah Ichsan diistilahkan sebagai "*tetulung marang liyan*" terapi di Ponpes dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan juga dimaksudkan sebagai penyedia jalan alternatif bagi masyarakat yang membutuhkan sebagai imbas dari mahalnya layanan medis, yang prosedural dan regulasi yang belum baku.

Melihat *Indigenous* asi terapi ODGJ di Pesantren Nurul Ichsan akan semakin menarik jika dilihat pula dalam perspektif pengetahuan lokal yang secara substansial keduanya beririsan. Tiga kata kunci dalam melihat terapi ODGJ di Ponpes dan Panti Rehabilitasi Nurul Ichsan dalam perspektif pengetahuan lokal dapat dilihat dari tiga aspek yaitu kemunculannya sebagai respons-adaptasi atas keadaan, prosesnya lambat-sederhana-alami dan berorientasi pada level manusia yang bermakna-menjunjung tinggi nilai-nilai yang kesemuanya terwariskan secara turun temurun.

Unsur yang pertama terkait kemunculannya sebagai respons-adaptasi dari keadaan. Kita bisa kembali tengok historisitas kemunculan pesantren ini sebagai menggalang kekuatan untuk melindungi Kiai-Kiai sepuh dari aksi penculikan dengan mengedepankan ilmu kanuragan. Seiring berjalannya waktu kondisi sudah kondusif pesantren merespons tuntutan masyarakat terkait terapi dan solusi atas masalah. Akhirnya pesantren berkembang selain tempat mengaji juga sebagai panti rehabilitasi yang memberi solusi atas beragam masalah baik fisik maupun non fisik. Unsur kedua terkait prosesnya lambat sederhana dan alami. Karakteristik

semacam inilah yang terjadi di pesantren ini. Tidak ada target waktu, ide yang muncul juga mengalir atas ijin Allah, tidak ada direncanakan. Sebagai contoh ide menggunakan terapi *godok* sebagai terapi ODGJ juga didasarkan atas coba-coba yang dalam pelaksanaannya mengalami serangkaian kegagalan dan penyempurnaan. Terkait unsur ketiga terkait tujuan akhirnya adalah menjunjung nilai-nilai kemanusiaan. Ini juga sangat kental dengan pesantren ini yang mana para pecandu narkoba direhab dengan nilai-nilai kekeluargaan dan asih asah asuh berbasis ngemong dengan harapan mampu menjadi manusia yang bermanfaat kembali untuk sesama dan mampu berkontribusi untuk kemaslahatan bersama serta mampu menebar kebaikan dan nilai-nilai kebaikan menuju kehidupan yang lebih baik.

Dari deskripsi di atas apa yang dilakukan Mbah Ichsan melalui terapi ODGJ telah memenuhi 3 unsur pengetahuan lokal. Satu unsur yang belum ada adalah belum terwariskannya semua ilmu yang dia miliki demi melestarikan capaian ketiga unsur lain secara turun temurun. Pada posisi inilah Mbah Ichsan perlu mempersiapkan murid kinasih yang mampu mewarisi secara utuh keilmuwan terapi ODGJ melalui di *godok* untuk penguatan nilai-nilai kemanusiaan dan menjaga kehidupan tetap lestari.

Pencapaian Mbah Ichsan dalam *laku* sehingga memperoleh mimpi yang berpengetahuan dan solutif atas masalah yang dihadapi seperti dalam hal mimpi membuat sumur dan mimpi membuat kamar pendem merupakan jalan meraih ilmu ilahi melalui mimpi. Untuk itu perlu mengkaji secara serius mimpi sebagai jalan memperoleh pengetahuan atau dapat diistilahkan sebagai epistemologi mimpi, agar mimpi dapat memperoleh penegasan pembenaran dan tidak semata dianggap sebagai halusinasi dan kembang tidur. Kajian mimpi yang berkualitas dan berunsur pengetahuan ini penting untuk mempertegas potensi yang bisa dilakukan. Kajian ini yang terlepas dari teori mainstream epistemologi Timur yang hanya fokus pada Irfani-intuitif berbasis *laku* dan belum banyak yang memosisikan mimpi sebagai metode berpengetahuan.

Mimpi dalam sejarah filsafat Barat hanya dianggap sebagai produk psikologis yang mengantarkan kepada ketidaksadaran yang muncul karena kekhawatiran, tantangan perilaku, hambatan dan harapan yang tidak kesampaian. Mimpi yang secara kebetulan menghadirkan inspirasi dan ide-ide spektakuler hanya dibaca sebagai fenomena yang kebetulan[681]. Dalam teori psikologi, modern, menurut Subandi dan Fuad Nasori, mimpi sangat dipengaruhi oleh kondisi tubuh, psikologis dan spiritual, sehingga mimpi terkategorisasi menjadi mimpi level fisik, mimpi level psikologis dan mimpi level spiritual[682]. Menurut Al Akili, mimpi terbagi dalam 3 kategori yaitu mimpi dari Allah, mimpi dari setan dan mimpi ilusi dari khayalannya sendiri[683]. Kategori mimpi yang dari Allahlah yang dipercayai sebagai kebenaran, atau sejenis wahyu atau wangsit yang oleh Ibn Khaldun dipersamakan dengan mimpi nabi-nabi dalam menerima wahyu[684]. Dari Al Akili, Subandi dan Nasori ini, mimpi baik itu masuk kategorisasi sebagai mimpi dari Allah atau mimpi spiritual. Mimpi level spiritual dapat dialami seseorang karena pengaruh alam gaib yang berasal dari Allah yang berisi pencerahan berbasis ilham. Dalam dunia tasawuf, pencerahan berbasis ilham dari mimpi ini dijadikan tolak ukur spiritualitas dab kedekatan dengan Allah. Dalam artian seseorang salik dengan tirakat-riyadhoh dan amalan-amalan khususnya yang sudah mampu bermimpi berbasis ilham menandakan yang bersangkutan memiliki tingkat spiritual yang semakin tinggi dan sebagai sarana komunikasi intensif Allah dan Hamba[685]. Mimpi juga dimaknai sebagai bisikan jiwa melalui hati, sedangkan jiwa yang bersih adalah cerminan cahaya ilahi.

---

[681]Nerys Dee, *Understanding Dreams: How to Benefit from the Power of your Dreams*, terj. Stok intermedia, Yogyakarta: LkIs, 2013

[682]Lihat Subandi, "Relevansi Mimpi", *Majalah Sufiyah* No. 1 Tahun 1997 dan lihat juga Fuad Nashori, "Kreatifitas Melalui Religiusitas", *Majalah Logis*, No. 1 September 1999

[683]Muhammad M. Al Akili*, Ibn Seerin's Dictionary of Dreams: According to Islamic Inner Traditions*, Pennsylvania: Pear Publishing House, 1991

[684]Abd ar Rahman Ibn Khaldun, *Kitab Ta'bir ar-Ru'ya*, Damsyik: Dar al Basha'ir, 2005

[685]Ibn Sirrin, *Tafsir Mimpi Menurut Al Qur'an dan Sunnah*, Jakarta: Gema Insani, Tahun 2004

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan dari An Nasai disebutkan "Wahai manusia, tidak tersisa lagi khabar kenabian kecuali mimpi yang baik yaitu mimpi yang dilihat atau diperlihatkan kepada seseorang Muslim"[686]. Berdasarkan hadis inilah mimpi yang baik dipercayai menjadi jalan penyampaian hal-hal baik dari Allah kepada manusia sehingga sebagaimana ditegaskan oleh Al Ghazali, mimpi berperan sebagai jalan dan sumber mendapatkan pengetahuan[687] dengan istilah yang dia sebut sebagai "epistemologiko-ontologikal". Hal ini dikarenakan Ketika tertidur, hati karena terbebas dari aktivitas ragawi-duniawi maka dapat menerima ilmu dari Allah[688]. Sebagian pendapat menyatakan Ketika seseorang tertidur maka, jiwa atau ruh atau sebagian jiwa-ruhnya keluar dari tubuh seperti pancaran sinar dan mengembara ke langit yang oleh Imam Ja'far Shodiq disebut dengan istilah "Gerakan vertikal ke langit"[689]. Oleh karenanya apa yang dilihat oleh jiwa di alam malakut adalah pengetahuan yang benar atau apa yang tertangkap oleh sinar ruh dari sinar ketuhanan adalah pengetahuan yang Haq. Untuk mencapai pertemuan cahaya ini meniscayakan cahaya ruh harus bersih yang bisa dilakukan dengan menjaganya dari dosa dan nafsu berbasis materi melalui kesalehan perilaku. Semakin saleh dan dekat dengan Allah maka memungkinkan seseorang untuk mendapatkan mimpi yang benar. Waktu mimpi yang mampu menghadirkan kebenaran dan ilham adalah menjelang subuh atau setelah dhuhur[690], sedangkan dalam perspektif Jawa mimpi yang benar berbasis ilham disebut sebagai Puspo Tajam, yaitu mimpi disaat pukul antara 03.00 dini hari sampai menjelang fajar.

---

[686]An Nasai Hadit No. 1035, lihat juga dalam Mohd Syahmir Alias, "Pemikiran ke Falsafahan al Ghazali Berkaitan Mimpi", *Ulwan's Journal*, Jilid 4 Tahun 2019, p. 26-36, Lihat juga dalam M. Galib dkk., "Sumber Mimpi dalam Perspektif Hadis", Jurnal Diskursus Islam, Vol. 6 No. 2 Tahun 2018

[687]Al Ghazali, *Ihya Ulum ad Din*, Beirut: Dar. Ibn Hazm, 2005, p. 1889

[688]Al Ghazali, *Majmu'ah Rasa'il al Imam al Ghazali*, ed. Ibrahim Amin Muhammad, Kaherah: al Maktabah at Taufiqiyyah, 2021

[689]Lihat dalam Ustman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filofof Muslim*, terj. Ghazi Saloom, Bandung: Pustaka Hidayah, Tahun 2002

[690]Purwanto, Memahami Mimpi Perspektif Psikologi Islami, Yogyakarta; Menara Kudus, Tahun 2003

Dalam perspektif kearifan lokal, mimpi juga banyak dijadikan dasar pengambilan kebijakan dan keputusan. Sebagaimana terjadi di Masyarakat Rano Balaesang Kabupaten Donggala[691]. Di masyarakat ini untuk memutuskan suatu wilayah layak untuk dijadikan lahan pertanian atau tidak, didasarkan atas mimpi ketua adat yang dimaknai sebagai bisikan nenek moyang. Dalam kepercayaan mereka mimpi dikategorisasi menjadi dua yaitu mimpi baik dan mimpi buruk. Mimpi baik terdiri dari mimpi mendaki gunung, berjalan melewati sungai yang mengalir dan diberikan sesuatu oleh seseorang, sedangkan mimpi yang tidak baik apabila mimpi bertemu dengan orang-orang yang sudah meninggal. Dalam menetapkan lahan, apabila ketua adat bermimpi yang baik dan saat cek lokasi tidak ada hambatan seperti dahan yang jatuh melintang jalan, bertemu hewan yang mati atau digigit binatang berbisa maka dipercaya lahan tersebut sangat baik untuk pertanian. Kearifan lokal Masyarakat Rano, ini memosisikan mimpi sebagai salah sentral dalam memperoleh pengetahuan untuk dijadikan dasar pengambilan keputusan adat terkait penentuan lahan pertanian.

Dalam berbagai kajian tersebut di atas memberikan pemahaman yang utuh tentang epistemologi mimpi yang memiliki kualitas kebenaran ilahi. Dalam konteks telah mimpi tembunya Mbah Ichsan bermuara dari pembersihan hati dan diri dari berbagai keinginan dan nafsu melalui laku prihatin tarekat. Semakin bersih hati dan jiwa seseorang maka semakin bersih dalam menangkap sinyal yang dipancarkan oleh Allah. Oleh karena di saat tertidur, hati dan jiwa terlepas dari tubuh dan daya duniawi dan mendekat-meluncur cepat ke pusat cahaya. Semakin dekat pancaran cahaya itu maka hati dan jiwa semakin mendapatkan ilmu yang semakin terserap. Dalam koteks pemikiran seperti inilah nalar mimpi yang didapatkan Mbah Ichsan dapat dimengerti dan terpahami secara logis.

[691] Ariyanto dkk., "Kearifan Masyarakat Local dalam Mengelola Hutan di Masyarakat Rano Kecamatan Balaesang Tanjung Kabupaten Donggala", Jurnal Warta Rimba Vol. 2 No. 2 Tahun 2014, p. 84-91

Sebagaimana mimpi sebagai sumber pengetahuan, Mbah Ichsan juga mendapatkan pengetahuan dari mati suri. Melalui wasilah mati yang kedua, Mbah Ichsan mendapatkan *ilmu Sholawat Kunyah* yang menjadi salah satu substansi dalam terapi. Kajian mengenai mati suri sebagai sumber pengetahuan belum banyak dilakukan. Mati suri dikenal di kalangan internasional dengan istilah *Near Death Experience (NDE)* atau dalam kaum agamawan dikenal sebagai *mystical death*[692]. Kajian ilmiah tentang NDE sangat sulit dilakukan tetapi terus dicoba lakukan[693]. Keilmuwan tentang hal ini disebut sebagai parapsikologi yang fokus pada kajian roh[694]. Kajian ini penting dikarenakan dampak pasca NDE bagi pelaku sangat nyata dan signifikan[695] karena mereka merasa menjadi *distinct self* (diri yang berbeda)[696] baik dalam kategorisasi negatif maupun posistif.

Terdapat enam teori terkait NDE[697] yaitu yang pertama: expectation yang ditandai dengan adanya pengalaman gaib dengan keluar dari tubuh dan bertemu sosok-sosok spiritual. Kedua: *drugs administered by doctors or patients* karena pengaruh obat. Ketiga: *chemicals released by brain under stress* yang dipicu adanya cairan endorfin yang dikeluarkan otak karena adanya stress dan trauma. Keempat: *anaroxia* dengan kerusakan jaringan saraf di otak karena kurangnya oksigen. Kelima: *temporal lobe activication* terkait aktivitas lobus temporal di otak yang memicu

---

[692]Slavomír Gálik, Sabína Gáliková Tolnaiová dan Arkadiusz Modrzejewski, "Mystical Death in the Spirituality of Saint Teresa of Ávila", *Sophia* (2020) 59:593–612

[693]Charlotte Martial dkk., "neurophenomenology of neardeath experience memory in hypnotic recall: a within-subject eeG study", Scientific RepoRtS (2019) 9:14047, lihat William Van Gordo dkk., "Meditation-Induced Near-Death Experiences: a 3-Year Longitudinal Study", Mindfulness (2018) 9:1794–1806, lihat juga H. Cassol dkk., "Memories of near-death experiences: are they self-defining?", Neuroscience of Consciousness, 2019, 5(1): niz002

[694]Soesanto kartoatmodjo, *Parapsikologi: Sebuah Tinjauan*, Jakarta: Haji Masagung, !987

[695]Itxaso Barberia, Ramon Oliva, Pierre Bourdin, Mel Slater, "Virtual mortality and near-death experience after a prolonged exposure in a shared virtual reality may lead to positive life-attitude changes", PLoS ONE 13(11) Tahun 2018 lihat pula Helena Cassol dkk., "Qualitative thematic analysis of the phenomenology of near-death experiences", PLoS ONE 13(2) Tahun 2018

[696]Charlotte Martial dkk., "Losing the Self in Near-Death Experiences: The Experience of Ego-Dissolution", *Brain Sci*. 2021, 11, 929

[697]Jane Henry, *Parapsychology: Research on Exceptional Experiences*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, Tahun 2005

halusinasi. Keenam: *life after death* yang ditandai dengan perilaku baik pasca NDE yang memunculkan sikap tidak terjebak nafsu duniawi, tidak matrealistik, tidak egois dan sangat spiritualis. Koppel menaMbahkan dengan munculnya rasa empati dan tidak takut mati[698]. Dari keenam teori ini NDE yang dialami Mbah Ichsan mewujud dalam teori yang pertama dan keenam yang ditandai sikap-sikap yang telah disebutkan dengan mengabdikan hidupnya untuk kemanusiaan.

B. Laku-Khidmah, Ki Janur Kuning dan Laduni: Produksi Pengetahuan di Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kebumen

Pada bagian ini akan dibahas tiga hal utama yaitu pembahasan *Travelling* keilmuwan dan biografi singkat Mbah Fakhrudin sebagai pendiri sekaligus pengasuh serta pencetus terapi OGDJ non narkoba di Ponpes Hidayatul Mubtadiin, dilanjutkan dengan peMbahasan tentang model dan tahapan terapi OGDJ yang diimplementasikan, serta ditutup dengan peMbahasan melihat kedua hal diatas dalam perspektif produksi pengetahuan dari aspek epistemologi dan *Indigenous Psychotherapy*.

1. *Meguru*-Laku dan Krenteke Ati: *Travelling* Keilmuwan Mbah Fakhrudin

Kesan pertama berkunjung ke *ndalem* Mbah Fahrudin, peneliti dihadapkan pada ruang tamu yang tidak biasa. Pada umumnya ruang tamu dengan perabotan meja kursi atau sejenisnya, tetapi khusus di *ndalem* ini fungsi meja kursi tergantikan dengan nisan yang panjangnya kurang lebih 5 meter. Oleh Mbah Fakhrudin, nisan Panjang ini disebut sebagai Makam Ki Janur Kuning. Di nisan inilah *uborampe*[699] jamuan seperti hidangan dan *pasogatan*[700] disajikan kepada tamu. Ruang tamu yang tidak lazim inilah, yang membuat banyak tamu langsung mengadakan tahlil dan doa sambal

[698]Jonathan Kopel, Mark Webb, "Near-Death Experiences and Religious Experience: An Exploration of Spirituality in Medicine", *Religions*, *13*(2), 2021

[699]Beragam jenis jamuan tamu seperti wedang kopi dan kletikan (hidangan ringan)

[700]Makanan yang dihidangkan untuk tamu. Selain pasogatan di atas nisan ini juga terdapat kitab-kitab kuning, tasbih, minyak wangi dan beragam benda pusaka yang didominasi keris dengan berbagai model.

menunggu Mbah Fakhrudin keluar dari *ndalem*. Kesan yang sama yang peneliti alami saat pertama kali *sowan* dan bertemu Mbah Fakhrudin. Dalam penjelasannya nisan dan makam Ki Janur Kuning hanyalah *sanepan*[701] yang memiliki makna filsufis *Ki* (artinya *lumaku=berjalan*) *Ja* (*Ja'a*/artinya tumeko=sampai/datang), *nur* (cahaya) *Kuning* (itu *kuna'a* (yang memiliki arti *nerimo*) yang kesemuanya memiliki maksud bahwa apabila *laku* perjalanan spiritual sudah sampai pada titik akhir pengabdian maka akan nampak cahaya untuk mengimplementasikan sikap hati nerimo, ikhlas dan pasrah dengan selalu berharap *pitulungane gusti*[702].

Lebih lanjut Mbah Fahrudin menjelaskan bahwa Ki (*lumaku*) itu seperti dia mencontohkan dirinya sendiri yang memilih berjalan kaki *separan-paran* untuk mencari ilmu dengan *tirakat-prihatin*. Di pesantren pun ilmu yang dipelajari tidak aneh-aneh, sama seperti santri umumnya yaitu Al-Qur'an Hadis, Fiqh tetapi dalam realitas hidup Mbah Fahrudin setelah *boyongan*[703] dan mendirikan pondok, awalnya untuk *murui ngaji*[704] sebagaimana umumnya pondok tetapi setahun kemudian, Allah berkehendak lain dengan tugas baru untuk *ngopeni* OGDJ yang tidak dipelajari ilmunya dan dipersiapkan saat *mesantren*. Apa pun itu, menurutnya harus diterima sebagai bentuk ketaatan. Sikap menerima takdir inilah yang merupakan makna substantif dari *Ki (lumaku)*. Kata kedua adalah *Ja'a* (*tumeko)* itu artinya sikap kita untuk ikhlas menerima tugas dan kehendak Allah meskipun tidak diharapkan dan dipersiapkan. melalui sikap nerimo yang dilandasi sabar dan syukur atas tugas tersebut merupakan makna dari *Kuning (qona'a)*. Sikap *qona'a* inilah yang akhirnya atas kuasa Allah kita akan diberikan *Nur* sebagai pembimbing tugas tersebut yang olehnya dimaknai sebagai ilmu Laduni, ilmu yang tidak dipelajari dan berbasis krentek dan kesucian ati[705].

---

[701]Metafor yang memiliki nilai filosofis

[702]Wawancara pada tanggal 13-14 Agustus 2022

[703]Istilah untuk santri pesantren yang memutuskan untuk pamit pulang dari proses menuntut ilmu

[704]Mengajar mengaji

[705]Saat wawancara tanggal 27-28 Agustus 2022, inilah peneliti minta penegasan kembali terkait nisan Panjang di ruang tamu Mbah Fahrudin yang dijawab tetap sama dengan jawaban awal

> Orang itu harus belajar sabar lan syukur. Orang itu kalau sudah sabar, sabar, sabar lan syukur pasti akan berjalan di atas kehendaknya Allah. Kalau orang sudah berjalan di atas kehendak Allah pasti akan mengalami berbagai macam hal. Seperti kulo, berjalan, padahal kulo ngaji sing digolet mung wudhu, sholat, hadis, Qur'an tapi ternyata ketika pulang diberi tugas oleh Allah, lain dari ilmu yang dipelajari. Niki Namanya Ki (lumaku). Ketika kita sudah diberi oleh Allah tugas ini itu maknanya Ja'a, yaitu datanglah sesuatu yang tidak kita bayangkan. Di situ peneliti baru berpikir, oooo…. ternyata yang namanya ilmu atau yang namanya Laduni itu namanya Nur. Mau tidak mau maupun pelajaran peneliti, wudhu sholat hadis Al-Qur'an peneliti harus Qonaah, menerima apa pun yang jadi pemberian Allah. Padahal kulo niki mboten ngertos, lha niki badhe ditambani nopo, tapi dalam perjalanan kembali Ki lagi peneliti menemukan Laduni, Laduni yang arahnya dari insulin, srigunung, daun wulung[706],

Ki Janur Kuning yang berwujud fisik nisan panjang di ruang tamu Mbah Fahrudin merupakan filsufi kehidupan dan konstruk keilmuwan. Nisan Ki Janur Kuning merupakan sikap untuk selalu bersandar pada Allah dari semua takdir dan kehendaknya untuk menjalankan tugas *ngopeni* OGDJ sebaik mungkin agar Nur dari Allah tetap terjaga. Dalam kesempatan kali inilah Mbah Fahrudin memberikan statemen bahwa OGDJ itu penyebab utamanya adalah nafsu dan tidak ada yang mampu mengendalikan nafsu kecuali sikap kita untuk selalu ingat kepada Allah.

> Aslinya niki mboten wonten, Cuma filsufi kita hidup ini tidak lain kecuali masa depan kita hanya nini (sambal menunjuk ke nisan) maka peneliti harus berhadapan dengan kuburan tiap hari biar Nur itu akan selalu muncul biar mengingatkan peneliti kearah OGDJ, karena kulo teringat tidak ada yang bisa mengendalikan nafsu terkecuali satu ketika kita ingat Allah[707].

---

bahwa nisan Panjang itu hanyalah kiasan yang memiliki nilai filosofi bahwa nisan atau kuburan ini adalah masa depan semua manusia maka kita harus berhadapan dan dihadirkan setiap hari agar kita selalu ingat dan mempersiapkan bekal sebanyak mungkin untuk menerimanya.

[706]Wawancara pada 27-28 Agustus 2022

[707]Wawancara pada 27-28 Agustus 2022

Secara fisik, pesantren ini terdiri dari beberapa bangunan sederhana. Di bagian tengah berdiri masjid yang masih baru dengan ukuran yang tidak terlalu besar dengan *usuk reng* dari bambu[708]. Di sebelah kiri masjid terdapat bangunan berlantai dua berbentuk huruf L. Lantai bawah merupakan ruang isolasi pasien cowok yang terdiri dari 6 kamar berukuran 3x3 meter berpintu dan jendela dari teralis besi. Di depan kamar-kamar isolasi ini terdapat kolam air yang dibuat memanjang yang berfungsi sebagai tempat memandikan para santri bangus[709] yang masih tahap awal proses isolasi. Di samping kolam terdapat tempat berwudu dengan kran yang berjejer dengan arus air yang *kithir-kithir* (mengalir lambat dan arusnya kecil). Ruang isolasi ini sebagai tempat pertama kali santri bagus (sebutan untuk pasien santri ODGJ di pesantren ini) memulai proses penyembuhan. Ruang isolasi ini dibangun dengan dinding tembok, sedangkan untuk pintu dan jendela dari jeruji besi yang tidak memungkinkan santri bagus untuk kabur. Rata-rata para santri bagus menempati ruang isolasi bervariasi antara 1, 3, 5, 7, 11 dan 41 hari tergantung progres yang terlihat dari perubahan perilaku masing-masing.

---

[708]Penggunaan bamboo ini juga didasarkan bahwa bamboo adalah substansi kehidupan. Rumah, desa atau daerah yang sudah tidak ada pohon bambunya sedikitpun pasti banyak diterpa bencana. Oleh karenanya bamboo adalah penyeimbang ekosistem kehidupan sehingga perlu dan wajib terlibat dalam pemenuhan kebutuhan manusia sehari-hari. Masjid yang *usuk dan reng*nya dari bambu ini selain bermakna kesederhanaan juga bermaksud untuk menjaga keselarasan kosmik. Wawancara dengan Mbah Fakhrudin 8-9 Oktober 2022

[709]Santri bagus adalah sebutan pasien ODGJ di Pesantren Hidayatul mubtadiin. Pasien-pasien baru semuanya disebt dengan sebutan Santri bagus, setelah sembuh maka disebyt santri tanpa ada tambahan kata bagus. Penyebutan santri bagus menurut Mbah Fakhrudin dimaksudkan sebagai *tabarukan* supaya menjadi bagus beneran. Wawancara pada 3-4 September 2022

Gambar 21 Ruang Isolasi

Di sebelah barat masjid, terdapat *Ndalem* Mbah Fahrudin yang di bagian belakangnya menyatu dengan 3 ruang isolasi untuk santri bagus putri dengan ukuran kamar yang sama dengan ruang isolasi santri bagus cowok. Di samping kanan *Ndalem* Mbah Fahrudin terdapat kompleks berlantai dua dengan 5 kamar di bawah dan 5 kamar di atas untuk menampung santri bagus yang sudah lepas dari ruang isolasi. Di kompleks inilah santri yang sudah memiliki tingkat kesadaran yang sudah baik bertugas menjadi pengurus pesantren dan membantu tugas-tugas kebersihan ruang isolasi dan tugas-tugas keagamaan seperti adzan, iqamat, menabuh beduk, dan *badal* Mbah Kiai.

Gambar 22 Gerbang Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kebumen

Pesantren ini sesuai yang tertulis di papan nama yang terpampang di pintu masuk bernama Pondok Pesantren Putra Putri Hidayatul Mubtadiin yang beralamat di Jatimulyo, Kalikrasak, Grumbul Karang Jambu, Desa Wadasmalang Kecamatan Karangsambung kabupaten Kebumen. Pesantren ini didirikan pada tahun 2000 dengan 1 pasien yang tak disengaja karena datang dengan sendirinya dan puncaknya pada tahun 2018 dengan jumlah pasien yang sangat banyak sampai pada kondisi pesantren ini tidak sanggup menampungnya. Saat riset ini dilakukan pada Agustus-Oktober 2022, pesantren merawat 103 ODGJ yang terdiri dari 80 pasien putra dan 23 pasien putri.

Untuk legalitas, pesantren belum memiliki struktur formal. Semuanya ada di bawah kendali Mbah Fakhrudin dibantu istri dan santri-santri senior mantan santri bagus penderita OGDJ yang sudah hampir sembuh. Sampai saat ini pula, Pesantren ini belum atau bahkan belum menganggap penting untuk mengurus perizinan formal ke Kemenag Kebumen. Hal ini dikarenakan Pesantren Hidayatul Mubtadiin mengasuh 100% OGDJ sehingga proses pembelajaran, kurikulum sangat berbeda dengan pesantren pada umumnya[710].

Secara geografis, pesantren ini ada dipuncak bukit dengan jalan yang sempit, berkelok dan menanjak dengan kemiringan 30 derajat disertai kontur jalan dari tanah liat dan sebagian sudah di rabat beton. Jarak dari bawah ke atas bukit kurang lebih 1,5 KM. Lebar jalan hanya 2meter dengan sebelah kiri tebing dan sebelah kanan jurang terjal. Yang paling ekstrem dari perjalanan ke pesantren ini adalah apabila keluarga pasien datang menggunakan mobil. Mobil harus menyusuri jalan yang rawan longsor dan menanjak, apabila di tengah perjalanan berpapasan dengan mobil keluarga pasien lain yang kembali dari atas maka tidak ada jalan persimpangan. Satu-satunya solusi

[710]Satu-satunya kepengurusan adalah kepengurusan masjid pesantren dengan struktur yang nampak rapi terpampang di depan masjid. Struktur terdiri dari Pelindung adalah Kepala Desa dan Penasehat adalah Kyai Abdul Qodir. Pengasuh adalah Kyai Fakhrudin. Kedua (Rudin), Wakil Ketua (Sakum Nugroho), Sekretaris (Kusman) dan Bendahara (Ruswandi). Untuk bidang Imaroh dipercayakan kepada Selamet Mahali, Agus Riyanto Harjo Suwito, untuk bidang idaroh dipercayakan kepada Zein Yusron, Aji Santoso, Eko, sedangkan untuk riayah dipercayakan kepada Wahyu Nurrohman, Muhajin, Wawan dan Leha.

adalah salah satu mengalah untuk mundur dengan medan jalan yang ekstrem dan sempit tersebut.

Pesantren ini didirikan dan di asuh oleh Mbah Fakhrudin yang lahir pada akhir bulan Syuro Tahun 1973[711] di Grumbul Kalikrasak Desa Wadasmalang Kecamatan Karangsambung Kabupaten Kebumen dari seorang ayah yang memiliki nama kecil Sukir dan nama tua Sajuli. Ibunya bernama Suratmi dan kakek dari ayah bernama Sanrani yang selama hidupnya berpuasa terus menerus kecuali di hari *tasrek*. Mbah Fakhrudin memiliki nama kecil Suradi dan nama tua Rasimin. Setelah di pesantren nama Rasimin di ubah dengan nama Fakhrudin dengan *nama lakob*[712] sebagai Ki Jago[713].

Masa kecil sampai lulus SD dihabiskannya dengan ngaji. Mbah Fakhrudin belajar ngaji Al-Qur'an dengan Kiai Sapingi dan ngaji *ngakoid seket* dengan Kiai Lekwalia dikampungnya. Selepas khatam ngaji Al-Qur'an di Kiai Sapingi, Mbah Fakhrudin kecil sudah biasa menghatamkan Qur'an setiap bulan dan selalu puasa Senin Kamis. Saat masa kecil inilah, Mbah Fakhrudin sering sakit-sakitan dan pernah mati suri. Saat mati suri inilah, Mbah Fakhrudin kecil tidak langsung dimakamkan melainkan oleh orang tua dan kakeknya, di *ubub karo dandang*[714] dan alhamdulillah hidup kembali. Saat SD ini, selain ngaji, Mbah Fahrudin juga membantu ayahnya untuk beternak sapi dan kambing serta bertani dan berkebun sebagai penopang hidup.

Selepas SD, Mbah Fakhrudin memutuskan untuk merantau ke Cirebon. Perjalanan dari desa asalnya di Kebumen sampai ke Cirebon dilakukannya dengan jalan kaki. Sampai di Cirebon, dia tinggal di sekitar keraton

---

[711]Mbah Fahrudin tidak ingat tanggal berapa dia dilahirkan, yang di ingat hanya di akhir bulan Syuro Tahun 1973.

[712]Nama julukan

[713]Sebutan Ki Jago diberikan oleh Mang Ula Brajamanggala karena tubuhnya yang kecil dan sering berantem dan menang *(jago gelut*)

[714]Dandang dikasih air dan dipanaskan dengan kayu bakar hingga mendidih. Setelah uapnya keluar dibagian atas dandang dikasih papan untuk tempat tataan untuk tubuh kecil Mbah Fahrudin di baringkan.

Kasepuhan dan mulai belajar silat kanuragan di IPSI[715] dibimbing langsung oleh Mang Ula Brajamanggala[716] dan ngaji *turijiping (nuturi ngaji lewat kuping)* di Mbah Ikhsan sambil tetap menghatamkan Al-Qur'an secara mandiri dan selalu puasa Senin Kamis. Dari Mang Ula Brajamanggala inilah Mbah Fakhrudin kecil mendapatkan ilmu Brajamusti yang membuatnya kebal dari peluru dan aneka macam senjata tajam, Srigunting (ilmu sejenis *rawarontek* yang intinya apabila tubuhnya dibunuh dan dipotong maka ketika didekatkan akan menyambung kembali) dan ilmu Halimunan untuk menghilang.

Dari Mang Ula ini pula Mbah Fakhrudin digembleng untuk melakukan *tirakat topo* pendem di kaki Gunung Cermai selama 41 hari, tanpa makan, tanpa minum, tanpa tidur, tanpa sholat, dengan menduduki surat Al Kahfi. Dalam tirakat ini Mbah Fakhrudin hanya melafad-wiridkankan kata Allah secara terus menerus. Pasca menyelesaikan *tirakat topo pendem* 41 hari ini, tidak serta merta dapat makan minum dengan bebas, melainkan ada aturan khusus. Sebagai contoh di hari ke 42 atau 1 hari setelah selesainya topo pendem hanya diperkenankan makan 1 *upa* dan 1 tetes air, hari kedua dengan 2 *upa* dan 2 tetes air dan begitu seterusnya sampai 41 hari selanjutnya, apabila sudah selesai maka diperbolehkan makan sebagaimana umumnya.

Menurut Mbah Fakhrudin, urgensi tirakat untuk mendapatkan ilmu itu sangat penting, dikarenakan dengan tirakat keinginan dan nafsu yang menjadi sumber maksiat, yang menyatu dengan tubuh dan dunia ini diminimalisir, akibatnya hati jadi bersih. Disaat inilah hati yang bersih akan memiliki kedekatan dan keterikatan khusus dengan Allah, sehingga doa-doa yang di panjatkan cepat terkabul dan hati yang bersih juga mampu menerima bisikan yang berisi ilmu-ilmu langsung dari Allah melalui *krenteke ati* yang biasa disebut sebagai *wangsit* atau di Islam disebut dengan laduni.

---

[715]IPSI singkatan dari Ikatan Pencak Silat Indonesia yang merupakan organisasi induk dari kurang lebih 840 perguruan silat yang didirikan pada 18 Mei 1948 di Surakarta.

[716]Mbang Ula Brajamanggala ini pendekar dari Banten yang selalu pakai peci tetapi tidak pernah kelihatan *sholat* meskipun tisak *sholat* tetapi dari aspek perilaku dia sangat baik dan memebihi orang-orang alim pada umumnya. Salah satu yang ditunjukkan adalah tidak pernah mencela siapapun, penuh kasih sayang dan suka membantu.

> Semua ilmu akan masuk jika diiringi riyadhoh, tanpa riyadhoh tidak bisa masuk karena hati kotor. Ketika orang itu susah payah itu doanya akan terkabul maka tirakatlah. Ketika kita sudah lemas otomatis untuk berharap dan mencintai dunia itu akan luntur. Kebanyakan orang itu aslinya tidak cinta dunia. Tinggalkanlah dunia maka akan menemukan sesuatu. Contohnya Sunan Kalijaga itu 3 tahun semedi, tidak makan tidak tidur tidak sholat maka jadi orang yang diakui oleh Allah. Maka apabila kamu kuat 41 hari maka apa yang kamu inginkan pasti akan kasembadan[717]

Di Cirebon, Mbah Fahrudin melakukan terapi penyembuhan OGDJ yang pertama kalinya dengan cara pasien ditunjuk dengan jari sambil sikap hati penuh yakin dengan mengucap "*kun fayakun, nek mangsane urip, urip. Nek mangsane mati, mati nek mangsane waras, waras*" (*kun fayakun*: kalau takdirnya hidup, hidup. Kalau takdirnya mati, mati. Kalau takdirnya sembuh, sembuh). Mantra ini juga digunakan sebagai sarana penyembuhan dengan dibaca di dalam hati kemudian ditiupkan ke media air untuk kemudian diminumkan ke pasien. Mantra ini didapatkan Mbah Fahrudin secara langsung dari mang Ula Brajamanggala ketika masih aktif di IPSI Cirebon. Terapi ODDJ yang dilakukan oleh Mbah Fahrudin pertama kali ini selaras dengan statemen di atas bahwa apabila seseorang sudah mampu *tirakat topo pendhem* sekalian *patigeni*[718] minimal 41 hari maka *kasepe kasejan* (apa yang diinginkan terkabul).

Penguasaan ilmu-ilmu kanuragan dari IPSI dan Mang Ula inilah yang mendorong Mbah Fakhrudin mulai sering melakukan duel dengan preman-preman di Cirebon untuk saling uji *kejadukan*. Bertahun-tahun Mbah Fahrudin selalu menang dalam setiap duel. Kegemarannya untuk duel yang dilakukannya hampir setiap minggu, membawanya menjadi salah satu pendekar yang *jaduk* (sakti) di Cirebon dan ditakuti semua preman di sana. Masa di Cirebon ini berdurasi cukup lama hampir kurang lebih 7 tahun,

[717]Wawancara dengan Mbah Fakrudin tanggal 10-11 Oktober 2022

[718]Hidup selama 41 hari tanpa unsur api, termasuk makan minum yang konsumsi terbebas dari unsur api, Wawancara dengan Mbah Fakhrudin 10-11 Oktober 2020

hingga pada suatu saat Mbah Fakhrudin diserbu oleh preman-preman musuhnya yang bersenjata beling pecahan botol. Beling inilah ternyata *pengapesannya* Mbah Fakhrudin yang biasanya kebal dari senjata tajam tersungkur dan luka-luka di seluruh tubuhnya, hingga sekarang ada banyak bekas di sekujur tubuhnya. Dia menunjukkan beberapa diantaranya di luka seperti bekas penelititan di pelipis, bawah mata, pipi, dagu dan leher.

Pasca sembuh dari luka pengeroyokan, Mbah Fahrudin bertekat berguru kanuragan ke tempat lain untuk balas dendam. *Laku* perjalanan kaki dimulai kembali dengan mengambil arah timur. *Laku* yang dilakukan adalah *laku sak paran-paran* dengan tidak memiliki tujuan dan belajar dengan siapa pun yang ditemui saat perjalanan. *Laku* ini dikenal dengan istilah *lelono broto* atau pengembaraan spiritual atau juga disebut sebagai santri pengembara. Tujuan dari laku *lelono broto* ini adalah menajamkan *roso* melalui tirakat, menyepi dan meminimalisir pamrih. Setelah perjalanan kaki 2 hari dari Cirebon, tepat di tengah hutan yang tidak diketahui namanya, Mbah Fakhrudin bertemu dengan Kakek Tua yang bernama Ki Rencang yang bertempat tinggal di sebuah gubuk sederhana. Beberapa hari Mbah Fakhrudin tinggal bersama Ki Rencangi dan *diwurui-diwejang* tentang keilmuwan Jawa seperti tentang substansi pewayangan terutama semar[719]. Beberapa *wejangan* yang kemudian menjadi sikap hidup dan laku keseharian adalah Pertama: Semar menjunjung sikap diri untuk setia, sikap pribadi yang bijaksana, tidak pura-pura, sabar sareh, jujur, sungguh-sungguh dan teliti, baik budi dengan kemampuan mengelola nafsu dan panca indra yang ujungnya adalah menghilangkan kepentingan pribadi. Kedua: laku sosial Semar didasarkan pada sikap tidak menilai seseorang dari wujud tetapi dari substansi dan selalu ikhlas menerima takdir yang kuasa. Ketiga: menjalani laku spiritual dengan hidup sederhana melalui *laku-laken dan lakon*. *Laku laken* sebagai dasar untuk jadi *lakon*. *Laku* adalah sikap untuk prihatin-tirakat dan wawas diri

[719]Wejangan dari Ki Rancangi ini sangat membekas dalam kehidupan Mbah Fahrudin, sehingga sampai sekarang di Pesantren dan Ndalem yang ditempatinya banyak ornament dan wayang Semar, petruk, bagong dan banyak lainnyayang terpasang di dinding-dinding

sedangkan *laken* adalah membungkus nafsu badani dan duniawi yang disimbolkan dengan tidak senggama. *laku-laken* inilah yang akan menuntun seseorang menjadi lakon.

Melalui pertemuan dengan Ki Rencangi inilah, Mbah Fakhrudin disuruh melanjutkan laku perjalanan sampai ketemu dengan Mbah Slamet di Madura. *Laku* Mbah Fahrudin dilanjutkan dan sampailah di alas roban. Di tempat ini dia bertemu makan yang bertuliskan Syech Abdul Qodir Jaelani dan melalukan beberapa laku tirakat di makam ini, Mbah Fakhrudin mendapat bisikan untuk terus melakukan perjalanan ke timur, tepatnya ke daerah Ngodong Purwodadi untuk berguru kepada Mbah Abdul Qodir

Dari Ngodong, Mbah Fakhrudin melanjutkan *laku* ke Bangkalan untuk bertemu dan berguru ke Mbah Slamet. Saat berguru dengan Mbah Slamet inilah Mah Fakhrudin belajar dan menghatamkan beberapa kitab seperti *Taqrib, Fat'ul Muin, Sulam Taufiq dan Safinatun Najah*. Di Bangkalan inilah, Mbah Fakhrudin *dilucuti* semua ilmu *kanuragan dan kasektennya* yang dipelajari selama 7 tahun di Cirebon dari Mang Ula Branamengala. Saat proses pelucutan inilah Mbah Fakhrudin mengalami mati suri yang kedua[720]. Dalam matinya ini dia merasa diperlihatkan surga dan neraka. Saat berguru dengan Mbah Slamet inilah, sikap dan keinginan balas dendaan kepada preman-preman Cirebon yang melukainya dan hampir mati, dilunturkan. Sejak saat itulah, Mbah Slamet menghapus ilmu-ilmu *kejadugan-kanuragan* yang dipunyai Mbah Fahrudin secara bertahap.

Dari Bangkalan, *laku* dilanjutkan ke Tebuireng dan berlanjut ke Somlangu Kebumen untuk belajar kepada Mbah Samsi dan Syech Toifur. Dari kedua beliau inilah Mbah Fahrudin mendapat doa khusus yang nantinya harus dibaca minimal 1 kali di pagi hari kurang lebih jam 9 oleh semua pasien OGDJ yang dirawat di pesantrennya.

---

[720]Saat mati suri yang kedua ini, Jasad Mbah Fakhrudin tidak langsung dikuburkan melainkan di tahan sampai beberapa waktu dengan tetap di bacakan yasin dan tahlil dan akhirnya hidup Kembali.

Dari Somlangu, Mbah Fahrudin melanjutkan perjalanan *laku* ke Arcawinangun untuk belajar dengan Kiai Saifudin yang mengasuh Pesantren Darussalam. Di Arcawinangun inilah dia menetap cukup lama sampai kurang lebih 7 tahun dan menjadi penganut TQN. Di pesantren ini pula oleh Kiai Saifudin nama kecil Suradi dan nama *tuwo* Rasimin diganti dengan Fakhrudin. Selama 7 tahun di sini, Mbah Fahrudin tidak belajar secara formal melainkan memilih untuk belajar dengan cara mengabdikan secara total hidupnya untuk *ngaji laku* dengan melakukan *khidmah* kepada Mbah Saifudin. Sebagai Santri *khidmah*[721], Mbah Fahrudin bertugas *ngangsu* minimal 1000 ember per hari, *nderes nira, nyawah* dan berdagang. Selama 7 tahun di Arcawinangun inilah Mbah Fahrudin tirakat *ora turu* di waktu malam.

Laku lan Khidmah menjadi pilihan Mbah Fakhrudin dalam mencari ilmu dikarenakan ketiadaan *sangu* untuk *mondok* di satu sisi, sedangkan di sisi lain orang tuanya pun tidak merestui Mbah Fakhrudin untuk *mondok* yang jauh keluar Kebumen. Orang tuanya beranggapan cukup ngaji dengan Kiai-Kiai kampung di desanya saja. Atas tekat yang kuat maka Mbah Fakhrudin memutuskan untuk mencari ilmu dengan *Mlaku* dan memenuhi segala kebutuhannya secara mandiri[722].

Pilihan untuk menjadi *santri khidmah* juga dirasa pantas dikarenakan beragam kesulitan yang sudah dia jalani selama memiliki *mlaku* dan yang paling substantif adalah untuk *menghajar rasa sombong* dengan menyucikan

[721]Terminology santri umumnya dikenal dalam dua kategori besar yaitu santri kalong dan santri mukim. Santri mukim adalah santri pada umumnya yang tinggal dan menuntut ilmu di pesantren sedangkan santri kalong ada santri yang menuntut ilmu di pesantren secara parttime dan tetap tinggal dirumah masing-masing. Melalui laku Mbah Fahrudin, peneliti temukan terminology ketiga yaitu santri khidmah atau dalam istilah dibeberapa pesantren disebut dengan istilah santri ndalem.santri Khidmah secara garis besar adalah santri senior yang memilih ngaji laku dengan melayani dengan penuh dedikasi dalam bigakai pengabdian dan loyalitas kepada Kyai yang biasanya memenuhi kualifikasi alim dan waro'. Menjadi santri yang bisa berkhidmah kepada Kyai merupakan kehormatan karena tidak semua santri bisa melakukan dan dikersakke oleh Kyai selain berharap berkahnya ngilmu. Dalam perspektif pesantren model mencari ilmu melalui khidmah mendapat penegasan melalui idiom "*al ilmu bi al ta'lum wal barokah di al Khidmah*". Oleh masyarakat diluar pesantren pilihan berkhidmah dipahami beda, mereka memaknai sebatas pekerjaan sebagai pembantu Kyai yang dianggap sangat ekpoitatif berbasis kultus dan ketundukan total serta kurang humanis.

[722]Wawancara tanggal 24 Oktober 2022

pakaian-pakaian santri lain dengan imbalan (*upah*) seikhlasnya, makan sehari-hari pun dari nasi sisa (*turahan*) makan santri-santri lain. Untuk rokok pun Mbah Fakhrudin mengais puntung rokok (*tegesan*) kalau terpaksa tidak mendapatkan maka dia rokok pakai *damen* (pohon padi yang sudah dipanen dan sudah dikeringkan) yang dicacah lembut dan dilinting dengan *papir* (kertas rokok) atau *klobot* (kulit jagung)[723].

Dari Arcawinangun, laku Mbah Fakhrudin dilanjutkan dengan jalan kaki ke Lampung dan menjalani *laku* di sana kurang lebih 1 tahun. Di Lampung, dia *murui ngaji* kepada anak-anak sampai dewasa dan orang-orang tua untuk belajar dan mengerti baca tulis Al-Qur'an serta bacaan-bacaan dalam Sholat. Di Lampung ini pula Mbah Fahrudin menjalankan puasa tirakat, dengan hanya memakan 1 roti kering yang dibagi 41 bagian kecil-kecil untuk nantinya digunakan sebagai bekal buka puasa selama 41 hari, 1 *epek* pisang digunakan berbuka untuk 41 hari, 1 botol air mineral yang isi 1,5 liter untuk 41 hari dan terakhir di tujuh hari terakhir memakan sate masing-masing 1 tusuk per hari.

Dari Lampung, Mbah Fahrudin, kembali jalan kaki menuju Ponpes Arcawinangun di Kebumen. Setelah mukim satu tahun kembali ke pondok ini, Mbah Fakhrudin dinikahkan dengan santrinya Kiai Saifudin. Pasca pernikahan inilah Mbah Fakhrudin dan Istri pulang ke kampung halaman di Kalikrasak Wadasmalang Karangsambung Kebumen untuk memulai hidup baru. Sebelum ke tempatnya yang sekarang yang berada di puncak bukit Kalikrasak, Mbah Fahrudin, tinggal terlebih dahulu di Kalikrasak bawah untuk mengajar ngaji dan TPQ[724]. Setelah muridnya banyak, bahkan mencapai ratusan maka Mbah Fakhrudin mencari tempat yang lebih luas untuk efektivitas pembelajaran. Didapatkanlah puncak Bukit Kalikrasak yang dijual dengan harga terjangkau karena tempat itu dulu dikenal sebagai tempat yang sangat angker dan tidak ada manusia yang berani datang. Melalui serangkaian ritual akhirnya tanah *wingit* tersebut dibuka dan mulai dibangun.

[723]Wawancara tanggal 25 Oktober 2022
[724]Wawancara tanggal 24 Oktober 2022

Bangunan awal yang didirikan oleh Mbah Fakhrudin adalah gubug sederhana dari bambu berukuran 4x4 meter yang *dikilung*[725] dengan terpal sebagai kamar dan tempat tinggal dia dan istri. Di samping kamarnya, dia juga membangun gubug kedua yang lebih besar untuk ternak bebek dan ayam[726].

Dari gubug kecil yang sangat sederhana inilah satu persatu murid Mbah Fakhrudin dari Kalikrasak bawah datang mengaji ke atas bukit dengan jalan setapak yang terjal berkelok dengan kemiringan kurang lebih 30 derajat. Jarak dari bawah ke atas bukit kurang lebih 1,5 KM. Jalan berat menanjak inilah yang peneliti rasakan saat datang pertama kali ke pesantren ini. Kondisi sekarang jalan sudah dirabat beton dengan lebar 2meter dan di beberapa bagian jalan tertutup oleh longsoran tanah dari atas tebing.

Seiring berjalannya waktu, atas bantuan preman-preman dari Arcawinangun yang berjumlah 41 orang dan beberapa santri mukim dan santri kalong diperiode awal, puncak bukit Kalikajar berhasil dikepras dan diratakan untuk kemudian mulai dibangun dengan beberapa bangunan permanen seperti masjid, panggokan santri, dan rumah Mbah Kiai yang akhirnya nampak sebagai pesantren seperti sekarang.

Setelah sarpras penunjang ngaji sudah tertata, maka ngaji yang awalnya dilakukan di Kalikrasak bawah dipindahkan seluruhnya di Kalikrasak atas tepatnya dipuncak bukit. Nama Ponpes Hidayatul Mubtadiin yang berarti awal petunjuk, atau yang disebut Mbah Fahrudin sebagai *bibit kawit* yang memulai syiar Islam di daerah itu karena dialah yang membuka dan mengawali menetap hingga sekarang sudah mulai banyak penduduk.

Proses ngaji dipesantren ini berjalan normal, hingga suatu malam di tahun 2000, pesantren ini kedatangan seorang gemblung yang memilih tinggal dipesantren dan datang kembali setiap kali diusir oleh santri. Oleh Mbah Fakhrudin, orang gemblung tersebut akhirnya di ajak bertani dan berkebun, dikasih tempat tinggal di emperan masjid, diterapi sampai akhirnya sembuh dan dikembalikan ke keluarganya yang berasal dari Wonosobo. Dari

[725]Ditutup keliling
[726]Wawancara tanggal 25 Oktober 2022

kesembuhan seorang gemblung inilah, pesantren ini akhirnya identik dengan pesantren yang fokus pada OGDJ dengan tetap mempertahankan ngaji seperti awalnya pesantren ini berdiri. Baru pada tahun 2018 hingga sekarang, pesantren ini dikenal oleh masyarakat luas dan viral dalam beragam pemberitaan. Akhirnya pesantren ini tidak sanggup menampung pasien OGDJ ini karena keterbatasan tempat. Ditahun 2018 ini pula kunjungan pejabat-pejabat daerah yang penasaran dengan model terapi dan ingin tahu serta membuktikannya, mulai rutin dilakukan.

Ada dua istilah santri dalam pesantren ini yaitu santri bagus dan santri saja tanpa taMbahan kata bagus. Santri bagus adalah sebutan untuk santri OGDJ yang baru mengawali proses terapi dengan tingkat kesadaran di bawah 50% sedangkan santri tanpa kata bagus adalah istilah untuk santri OGDJ yang sudah menjalani proses terapi dan terdapat progres yang bagus dengan tingkat kesadaran sudah lebih dari 70%. Santri bagus diletakkan di kompleks tersendiri yang disebut dengan ruang isolasi dengan masing-masing 1 kamar khusus untuk satu santri, sedangkan untuk santri tanpa kata bagus ditempatkan dipondokkan yang berbeda dan sudah seperti santri normal lainnya dan diperbolehkan bergaul dengan masyarakat. Tempat atau *gotha'an* (kamar) yang ditempati santri tanpa kata bagus adalah *gotha'an* sebagai mana umumnya kamar-kamar pesantren bukan OGDJ.

Penyebutan istilah santri bagus untuk santri OGDJ atau pasien baru, diharapkan sebagai labeling dengan harapan santri yang awalnya gemblung tersebut dapat menjadi bagus sebagaimana santri pada umumnya yang dapat beraktivitas normal, ngaji, beribadah, meningkatkan spiritualitas dan bermasyarakat tanpa ada hambatan ketakutan, beban psikologis dan hidup lumrah sebagaimana manusia pada umumnya.

2. Stop Obat, Murni Herbal dan Diubub-Doa: Proses Terapi Mbah Fahrudin

Proses terapi dilakukan melalui tahapan pendataan identitas, ditempatkan ke ruang isolasi, konsumsi ramuan dan jamu khusus, dimandikan

tengah malam, ditanamkan karakter melalui ngaji dan sholat, di*ubub* dan terakhir berhadap berkah dengan manaqiban

a. Pendaftaran dan Pendataan Identitas

Tahapan terapi di pesantren ini diawali dengan pendataan secara administrasi oleh pengurus pondok yang semuanya adalah santri-santri mantan OGDJ. Data yang biasanya dibutuhkan adalah KTP dan keterangan dari keluarga terkait penyebab menjadi OGDJ dan terapi apa saja yang sudah dijalani. Setelah itu dilakukan pendataan barang-barang yang dibawa oleh keluarga pasien untuk keperluan terapi. Perlu ditegaskan bahwa semua layanan terapi ODGJ di pesantren ini adalah gratis. Keluarga santri yang menitipkan keluarganya dapat memberikan sumbangan seikhlasnya berdasarkan kemampuan masing-masing. Setelah proses administrasi selesai, santri bagus ditempatkan di ruang isolasi. Berdasarkan pengamatan peneliti, seagresif apa pun pasien ODGJ yang datang setelah bertemu dengan Mbah Fakhrudin mendadak menjadi tenang dan *manut lan nurut*.

b. Ditempatkan di Ruang Isolasi

Selesai pendataan dan setelah keluarga serta para pengantar pulang pasien langsung ditempatkan ke ruang isolasi dengan waktu yang bervariasi sesuai progres dan tingkat gangguan jiwa yang di derita. Waktu isolasi paling singkat selama 3 hari, apabila progresnya masih belum bagus maka berlanjut menjadi 7 hari, 11 hari, 21 hari dan terakhir 41 hari. Isolasi dilakukan untuk melihat tingkat agresivitas dan keamanan untuk ketertiban pesantren.

Saat diisolasi inilah, santri bagus dievaluasi secara batin oleh Mbah Fakhrudin. Apabila 3 hari sudah ada tanda-tanda perubahan maka santri bagus tersebut dikeluarkan dari ruang isolasi tetapi apabila masih belum progres maka ditaMbah menjadi 7, 11, 21 dan terakhir 41 hari. Pasca isolasi selama 41 hari dan tetap belum ada perubahan signifikan, Mbah Fahrudin berkeyakinan santri bagus tersebut sangat sulit disembuhkan.

Pasca keluar dari ruang isolasi santri bagus diajak beraktivitas seperti ngaji dan sholat serta membaca *donga waras* di setiap pagi hari

> Selama dikarantina niku mboten dinapak-napakaken, namun diparingi jamu. Nggih mboten sholat mboten nopo, Mengke dipantau misalnya niki sholat saget tapi mangke bada sholat masuk maleh. Tapi nggih mboten dilepas. Nanti kok dengan sendirine ketingal niki sampun siap dilepas nggih dilepas.
> Tanda-tandane saget dilepas sangking ruang isolasi niku teng kulo. Missal kulo mriku, ngomong-ngomong niku kok radi nyambung bearti karakter sudah masuk. Contone bada sholat onten sing salaman cium tangan wonten sing mboten.
> Setelah isolasi 41 hari belum ada progres kesembuhan, maka kemungkinan kesembuhannya kecil, tapi tetap kulo usahaaken. Mengken nek wonten kunjungan keluarga ataupun wonten telepon kulo sanjang niki putrane sagede paling kados ngoten niku[727]

Satu hal yang membuat sisi kemanusiaan rada terusik adalah kondisi ruang isolasi yang kurang bersih dengan udara yang lembab dan bangunan yang seadanya. Apa pun itu, mungkin itulah yang terbaik untuk para santri baru yang menjalani isolasi di pesantren ini. Apa pun yang dilakukan Mbah Fakhrudin sudah sangat luar biasa, melalui kepedulian untuk melakukan terapi ODGJ tanpa pamrih dan imbalan apa pun yang semuanya dilakukan hanya berharap Ridho Allah dan Khidmah kepada sesama.

c. Stop Obat dan Memakan 3 lembar Daun Roncang Rancing

Proses terapi berlanjut dengan mensterilkan tubuh pasien dari segala obat medis yang telah dikonsumsi sebelumnya. Untuk selanjutnya pasien diminta untuk makan tiga buah daun roncang rancing mentah yang baru dipetik yang sebelumnya sudah didoakan oleh Mbah Fakhrudin. Terkait daun ronjang ranjing ini, dalam sejarahnya pasca kedatangan orang gemblung yang pertama. Mbah Fakhrudin berpikir bagaimana cara menyembuhkannya. Setelah melakukan mujahadah dan riyadhoh, dia memiliki *krentek ati* untuk mencari daun roncang rancing. Akhirnya Mbah

[727]Wawancara pada 3 September 2022

Fakhrudin menyusuri desa dan bertanya kepada warga sekitar terkait daun yang bentuk dan cirinya sudah dia ketahui melalui *krenteke hati* tersebut. Singkatnya daun tersebut ditemukan dan tumbuh subur di tepi jalanan desa dengan daun berbentuk bulat sebesar sendok makan. Oleh masyarakat sekitar daun roncang-rancing itu dikenal dengan sebutan godong Krendeng.

Menurut Mbah Fakhrudin, berdasarkan *krenteke ati* tersebut, daun ini berguna untuk melancarkan aliran darah dalam tubuh. Sejak saat itulah dengan penuh keyakinan, Mbah Fakhrudin menggunakan 3 buah daun ronjang ranjing yang dimakan mentah menjadi salah satu model terapi dan mulai dibudidayakan dan banyak ditanam di tepi-tepi jalan di sekitar pesantren. Rasa daun ronjang ranjing sedikit sepet dan saat dikunyah muncul rasa dan aroma seperti mint yang berefek nafas dan tenggorokan menjadi lega.

Gambar 23 Peneliti bersama Mbah Fahrudin memakan daun roncang rancing. Salah satu daun penyembuh OFDJ.

d. Dimandikan Tengah Malam

Tahap selanjutnya, santri bagus (pasien) akan dimandikan saat malam hari kurang lebih jam dua dini hari dengan air pancuran. Selesai mandi santri bagus diminumi kopi tanpa gula. Minuman kopi murni ini

menurut Mbah Fakhrudin sebagai anti racun atau sebagai netralisasi energi negatif dalam tubuh santri. Setelah itu dilakukan proses penyembuhan dengan terapi *telunjuk ngacung* dengan melafalkan doa "*kun fayakun. nek mangsane urip, urip. nek mangsane mati, mati. nek mangsane waras, waras*".

e. Minum Jamu Khusus

Tahap selanjutnya, santri bagus diminumi ramuan jamu khusus. Mereka menyebutnya dengan istilah wedang kopi karena bentuknya yang hampir mirip, tetapi substantifnya adalah jamu yang terdiri dari ramuan herbal khusus. Untuk pasien awal terapi yang umumnya masih di isolasi, jamu diberikan setiap malam bada isya, namun untuk pasien yang sudah menunjukkan progres maka jamu diberikan setiap dua hari sekali yang biasanya diminumkan pada pagi hari kurang lebih pukul 09.00 atau juga terkadang diberikan pada malam hari setelah sholat isya. Jamu ini berupa bubuk yang terdiri dari dua ramuan. Ramuan pertama terdiri dari ekstrak daun waru hijau, daun insulin, daun srigungung, dan daun ungu sedangkan ramuan yang kedua berupa ekstrak kopi lanang[728] yang dicampur dengan daun waru putih[729]. Daun waru hijau kontributif untuk memperlancar peredaran darah, daun insulin untuk melemaskan syaraf sedangkan daun srigunggung untuk mematikan virus yang ada dalam tubuh.

Teknik penyajiannya kedua ramuan ini dilarutkan dalam air hangat dengan takaran apabila pasiennya parah maka dikasih 5 *jumput*, apabila sudah tidak terlalu parah takarannya dikurangi menjadi 4 *jumput*, untuk kemudian semakin munculnya kesadaran takaran dikurangi menjadi 3 *jumput*[730]. Porsi 3 *jumput* inilah yang umum diminumkan untuk semua

---

[728]Kopi yang keeping bijinga hanya satu

[729]Daun waru ini diambil Mbah Fahrudin saat malam hari di Hutan Kuncung yang dikelola oleh Perhutani. Hutan ini berjarak 3 KM dari bukit Kalikajar. Alat yang digunakan adalah sinar laser Saat sinar laser di arahkan ke pohon waru, mendadak ada beberapa daun waru yang berwarna putih. Akhirnya daun waru putih itulah yang diambil sebagai sarana terapi

[730]Jumput adalah teknis mengambil bubuk jamu dengan hanya menggunakan ujung dua jari yaitu jari jempol dan jari telunjuk

pasien. Sebelum diumumkan jamu ini terlebih dahulu didoakan oleh Mbah Fahrudin dengan doa-doa khusus.

Ada saatnya Mbah Fakhrudin membuat jamu dengan porsi besar di sebuah ember, yang mana untuk pendistribusiannya dengan takaran yang khusus untuk semua pasien dan santri dilakukan oleh santri-santri senior dan lurah pondok yang sudah berpengalaman.

Ide penggunaan daun waru sebagai salah satu media terapi didapatkan saat Mbah Fakhrudin masih berguru dengan Mang Ula di IPSI yang mana daun waru memiliki kandungan vitamin yang sangat bermanfaat untuk penyembuhan. Untuk mendapatkan daun waru ini Mbah Fakhrudin harus berjalan kaki ke hutan dengan bekal senter laser. Tempat yang sering dikunjungi untuk mendapatkan daun waru putih terdapat di hutan Kuncung[731] yang ada di radius lima kilometer dari pesantren. Cara yang dilakukan untuk mendeteksi daun waru biasa dan daun waru putih adalah dengan di senter pakai laser, kalau daun waru putih maka akan tampak terang dan langsung ditandai dan diambil karena kalau tanpa di senter laser daun waru putih itu akan kembali hijau seperti umumnya.

> Dilaser nampak yang putih niku ditengeri, karena kalau mandap mpun mboten putih maleh. Niku madose teng hutan. Niki mawon angel madose karena hujan. Sak niki kulo nganggene niki, (sambil nunjukin buah pala). Niki kulo bakar kaleh terangkope niku trus kulo damel kopi. Kompos*isin*ya satu kg kopi dicampur tiga pala. Tapi nggeh niku saat buatnya enten doa-doa khususnya.
> *Wallahua'lam* sangking pundi sangking pundi dikumpulaken. Tapi niku mboten mesti. Kadang kulo sampun proses nanging mboten mempan. Niku mboten kulo bucal nanging kulo engge campuran.

[731]Secara kebetulan nama hutan kuncung tempat Mbah Fakhrudin menemukan pohon waru yang beberapa daunnya ada yang berwarna putih yang sangat ampuh untuk terapi OGDJ ternyata merupakan salah satu senjata utama dari Semar yang sempat diuraikan oleh ki Rancangi saat Mbah Fakhrudin melakukan laku sebelum alas Roban. Tokoh semar merupakan tokoh sentral pengawal kebaikan yang diberi senjata Mustika Manik Astagina yang diikat di Kuncungnya, yang karenanya Semar memiliki 8 kekuatan yaitu tidak lapar, tidak ngantuk, tidak jatuh cinta, tidak sedih, tidak capek, tidak sakit, tidak kepanasan dan tidak kedinginan. Melalui ilmu otak-atik gatuk bisa dimungkinkan sejarah laku merupakan episode cerita yang harus dilalui. Sebagai buktinya, saat bertemu ki Rancangi, Mbah Fahrudin diwurui tentang semar dan hal-hal baik dan keajaibannya yang memilki mustika cupu manik di kuncungnya, di saat Mbah Fahrudin mencari wasilah untuk penyembuhan ODGJ dapat krentek ati untuk mencari daun waru putih dan didapat di Hutan Kuncung.

> Daun waru dikeringkan trus digerus, namun sak niki kulo mboten saget mergake hujan. Akhire nggeh telesan mawon. mendadak istilahe

Untuk komposisi jamu yang terdiri dari beragam ramuan herbal dan teknik *jumput* ini diperoleh Mbah Fahrudin melalui serangkaian laku yang disertai mujahadah.

Gambar 24 Peneliti menunjukkan ramuan herbal dan jamu yang sudah diproses

Untuk proses terapi, daun waru yang digunakan adalah daun waru dari sebuah pohon yang diketemukan oleh Mbah Fakhrudin di Hutan Kuncung yang tak jauh dari pesantren. Saat mau mengambil daun waru, Mbah Fakhrudin *diweruhi* daun waru yang berwarna putih dan itulah yang diambil sebagai ramuan khusus yang dipadukan dengan kopi lanang. Masalahnya pohon waru di Hutan Kuncung itu sekarang sudah tumbang sehingga Mbah Fakhrudin kesulitan untuk kelangsungan proses terapi sehingga diganti dengan biji pala yang masih utuh dengan mahkotanya.

> Bisa menemukan daun waru warna putih niku kulo mboten mujahadah, tetapi mara-mara diweruhi. Kulo mikir ini daun waru yang berguna. Tak gowo bali tak campur kalih kopli lanang ternyata saget kangge menidurkan pasien. Daun waru putih niku kulo dapetke teng hutan. Kulo kan sengaja ngolet daun waru. Kulo menemukan hutan, teng mriko namine hutan kuncung.hutan niki nggene pemerintah. Pikir kulo niku halal mergine daun waru niku mboten

komoditas yang layak jual.sak niki pohon waru niku sampun tumbang.
Kulo sak niki mandan kesulitan, tapi insya Allah masih bisa dengan kemiri kalih pala. Cuma kesulitan mboten saget damel bubuk saking daun waru putih kalih kopo lanang wau. Nuwun sewune, wonten sing ngopeni kaya niku tapi dereng ngertos, nyuwune ramuan saking mriki. lha sing melas niku. Sak niki masih wonten ramuan tapi sekedik

f. *Diubub* (dikukus)

Bahan, bahan yang dipersiapkan untuk proses ubub terdiri: *dingklik* (kursi kecil dari kayu), panci, air hujan, kompor, 3 sendok garam, 3 sereh, 3 siung bawang putih dan 3 jumput teh..

Proses ubub dilakukan dengan tahapan sebagai berikut: Pertama: menyediakan panci yang berisi air hujan kira-kira tiga liter yang dicampur dengan 3 sendok garam, 3 sereh, 3 siung bawang putih dan 3 jumput teh, untuk kemudian panci ditutup dan direbus sampai mendidih. Dalam proses merebus ini tutup panci tidak boleh dibuka. Indikator mendidih apabila uap air sudah keluar dari sela-sela tutup panci. Kedua: Mbah Fakhrudin memanggil santri bagus (pasien) yang mau diubub untuk duduk di *dingklik* yang telah dipersiapkan dalam posisi jongkok. Ketiga: Mbah Fakhrudin mengambil sarung untuk kemudian salah satu ujungnya dilipat secara perlahan dengan jumlah lipatan ganjil sambil dibacakan doa ا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ di setiap lipatan untuk kemudian diikat dengan rafia. Keempat: Sambil berdiri, kedua tangan Mbah Fakhrudin memegang ujung sarung yang telah ditali tersebut. Dengan dibantu dua orang santri, ujung sarung yang tidak ditali mulai dibuka dan perlahan ditarik ke bawah sehingga menutupi seluruh tubuh santri bagus (pasien) yang sedang duduk jongkok tersebut. Saat tubuh pasien sudah terselimuti secara keseluruhan dengan sarung maka pasien diminta melafazkan kata *Allah* dalam satu tarikan nafas secara terus menerus. Beberapa saat kemudian Mbah Fakhrudin memasukkan panci dengan ramuan khusus tersebut untuk diletakkan di bawah *dingklik* yang diduduki pasien untuk kemudian tutup panci dibuka perlahan sehingga uap menyebar ke dalam sarung. Kelima: proses

pengububan pasien ini dilakukan selama 15 menit dengan pasien tetap melafalkan kata *Allah* dalam satu tarikan nafas. Setelah 15 menit Mbah Fakhrudin menarik ke atas tali yang mengikat ujung sarung secara perlahan dan proses ubub selesai. Keenam: proses ubub santri bagus (pasien) selanjutnya dilakukan dengan tahapan yang sama.

Gambar 25 Peneliti mencoba Proses Ubub

g. Doa harian: *Sholawat* Fath dan Doa Mbah Thoifur Somlangu dibaca jam 9 pagi

Ada dua doa harian yang harus rutin dibaca, yang pertama adalah *Sholawat* fatih, yang berbunyi: *Allāhumma shalli wa sallim wa bārik 'alā sayyidinā Muhammadinil Fātihi limā ughliqa, wal khātimi limā sabaqa, wan nāshiril haqqā bil haqqi, wal hādī ilā shirātin mustaqīm (ada yang baca 'shirātikal mustaqīm'). Shallallāhu 'alayhi, wa 'alā ālihī, wa ashhābihī haqqa qadrihī wa miqdārihil 'azhīm*[732]. *Sholawat* ini wajib dibaca di setiap selesai sholat

Doa yang kedua adalah doa yang diberikan secara khusus oleh guru Mbah Fakhrudin yang bernama Syech Toifur Somlangu yang berbunyi:

[732] Doa-doa untuk kebutuhan terappi di Pesantren Hidayatul Mubtadiin ditulis dengan huruf latin dikarenakan kebanyakan santri bagus yang dirawat belum bisa membaca huruf Arab. Dalam koteks inilah dalam riset ini doa-doa tersebut juga dituliskan dalam bentuk aslinya tidak diubah menjadi huruf Arab untuk menjaga lokalitasnya

Allahumma inni as'aluka biasmaaikal khuna, wa sifaatikal ulya ya mam biyadi'il ibtila'u wal muafatu wasshifa'u waddawa'u, as a'luka bi mu'jizatil nabiyika Muhammad shollallahu alaihi wassalam, barokati kholilika ibrohim alaihi sholatuwassalam, wa khurmatika kalimika musa alaihi sholatuwassalam, isfini….. (untuk diri sendiri) isfiiii (untuk orang lain), yang harus dibaca setiap jam 9 pagi

h. Penanaman Karakter melalui Ngaji, Sholat dan Mujahadah

Inti dari pengobatan ODGJ di pesantren ini adalah yang disebut Mbah Fakhrudin sebagai penanaman karakter (akhlaq) melalui ngaji, sholat dan mujahadah. Hal ini dikarenakan OGDJ adalah orang yang jauh dari Allah sehingga nafsu menguasai perilaku yang memicu pikiran terjebak pada halusinasi. Solusi satu-satunya adalah diajak kembali kepada Allah melalui sholat dan mujahadah dan ditata perilakunya kembali dengan akhlaq melalui ngaji.

Berikut adalah rutinitas ngaji harian yang wajib diikuti oleh semua pasien-santri yang telah proses terhadap kesadaran.

- Sholat subuh berjamaah, dilanjutkan dengan wirid dan ngaji kitab pegon karya KH. Bisri Mustofa yang berjudul Ngudi Susilo untuk menamakan moralitas dan sopan santun serta tata cara berkehidupan di dunia ini. Kegiatan pagi ini berakhir jam 8 pagi.
- Makan pagi dilanjutkan dengan aktivitas fisik seperti mencangkul ke sawah, *ngarit*, mencari kayu bakar, *ngepras* tebing, bertani dan berkebun. Kegiatan fisik ini dimaksudkan untuk terapi fisiologis supaya anggota tubuh yang biasanya tapa aktivitas, difungsikan kembali dengan aktivitas yang menguras tenaga supaya dapat berfungsi normal kembali.
- Sholat Dhuhur berjamaah, dilanjutkan dengan ngaji tentang tata cara sholat sampai jam 2 dilanjutkan dengan tidur siang. Ngaji tata cara sholat ini penting dikarenakan rata-rata santri bagus (pasien) belum tahu *kaifiahn*ya sholat

- Sholat Asyar, dilanjutkan wirid Asmaul Khusna dan lanjut makan sore dan istirahat
- Sholat Magrib, dilanjutkan wirid dan ngaji membaca Al-Qur'an. Ngaji dengan Latihan membaca Al-Qur'an ini dilakukan dengan pendampingan santri-santri senior yang sudah dianggap mampu. Bagi santri bagus (pasien) yang masih *grotal-gratul*[733] dalam membaca Al-Qur'an maka didampingi supaya lancer, bagi yang belum bisa membaca maka diajarkan pelajaran paling dasar seperti mengenal dan menghafalkan huruf hijaiyah
- Sholat Isya, dilanjutkan wirid dan ngaji tentang ruh, dilanjutkan dengan minum jamu khusus dan tidur

Tahap selanjutnya adalah menyelenggarakan mujahadah dan manaqiban Jawahirul Ma'ani dengan mempersiapkan *bancakan* berupa susu, ingkung ayam putih, dawet, cendol dan kolak. Semua *bacaan* ditaruh di tengah dengan posisi santri melingkarinya. Bacaan-bacaan tersebut kesemuanya diniatkan untuk *tafaulan* dan *ngalap berkah* kepada Syech Abdur Qodir Jailani semoga proses penyembuhan santri bangus di Ridhoi Allah. Setelah manakiban selesai semua *bancakan* yang telah terdoai tersebut dibagi secara merata oleh pengurus pondok untuk dimakan bersama-sama oleh semua santri.

Manaqiban secara rutin dilaksanakan setiap malam tanggal 11 dan setiap malam Kamis. Menurut Mbah Fakhrudin, manaqiban ini sangat ampuh untuk semua maksud kebutuhan dan keperluan. Hal ini dikarenakan wasilah Karomah Syech Abdul Qodir, apabila manakib dibaca maka tujuh pintu langit akan terbuka dan doa-hajat yang kita lantunkan akan ijabah. Satu hal yang Mbah Fakhrudin tekankan untuk keampuhan amalan manakib ini harus ditunjang dengan pilihan untuk hidup sederhana dan selalu sabar sepanjang hayat.

[733]Belum lancar dalam membaca Al Qur'an

Tahap inti dari proses terapi OGDJ di pesantren ini adalah memasukkan dan membentuk karakter-akhlaq melalui *ngaji* dan *Dzikir* dengan mengisi minimal tujuh *latifah* dalam TQN. Menurut Mbah Fakhrudin, Gangguan jiwa dalam konsep ini dikarenakan ruh yang ilahiah telah terjebak pada nafsu duniawi sehingga perlu dibersihkan dan dikembalikan dalam dunia keilahian. Dalam kehidupan yang terdominasi dosa dan khilaf memaksa jiwa yang Robbaniyah tersebut menjadi semakin jauh dari naluri dasarnya oleh karenanya perlu dikembalikan dengan *Dzikir* Latifah yang terdiri dari 7 tingkat.

- Pertama: *dzikir latifah qolbi* dengan melafazkan Allah sebanyak-banyaknya yang difokuskan pada dua jari di bawah payudara kiri. Fungsi dari *Dzikir* ini adalah mengusir setan sehingga jiwa akan semakin condong kepada iman.
- Kedua: *dzikir latifah ar ruhi* dengan melafadzkan Allah sebanyak-banyaknya yang difokuskan pada di jari di bawah payudara kanan. Fungsi dari *Dzikir* ini adalah untuk memunculkan sikap tawadhu.
- Ketiga: *dzikir latifah sirr* dengan melafadzkan Allah sebanyak-banyaknya yang difokuskan pada dua jari di atas payudara kiri. Fungsi dari *Dzikir* ini adalah untuk mengaktifkan sikap ramah yang humanis.
- Keempat: *dzikir latifah al khofi* dengan melafadzkan Allah sebanyak-banyaknya yang difokuskan pada dua jari di atas payudara kanan. Fungsi dari *Dzikir* ini adalah untuk mengaktifkan rasa syukur dan sabar.
- Kelima: *dzikir latifah al akhfa* dengan melafadzkan Allah sebanyak-banyaknya yang difokuskan pada tengah dada. Fungsi dari *Dzikir* ini adalah untuk mengaktifkan khusyuk'.
- Keenam: *dzikir latifah nafs* dengan melafadzkan Allah sebanyak-banyaknya yang difokuskan pada kening diantara alis mata kanan kiri. Fungsi dari *Dzikir* ini adalah pikiran menjadi tenang.
- Ketujuh: *dzikir latifah al qolb* dengan melafadzkan Allah sebanyak-banyaknya yang difokuskan pada ubun-ubun/otak. Ini adalah *Dzikir* tingkat tinggi yang men*Dzikir*kan hati dan tubuh secara total.

Penanaman karakter melalui ngaji yang dimaksudkan Mbah Fakhrudin adalah meMbahas beberapa kitab yang dijadikan acuan untuk menanamkan akhlaq dan tata cara ibadah yang kesemuanya diarahkan pada substansi kehidupan yang berisi petuah tentang ruh dan nafsu. Kitab awal yang menjadi dasar penanaman karakter ini adalah kitab Ngudi Susilo karya KH. Bisri Mustofa Rembang.

Dalam proses ngaji inilah Mbah Fakhrudin, meMbahas tentang substansi ruh itu berbentuk seperti gumpalan darah sebesar kacang ijo yang terletak di dalam jantung manusia. Jantung secara struktur terdiri dari beragam urat yang salah satu urat inilah sebagai tempat menempelnya ruh. disela-sela urat ini terdapat urat-urat kecil yang mengalirkan darah ke urat nadi, hati dan limpa serta lambung. Apabila ruh bergerak maka akan memicu pergerakan urat-urat yang lain[734].

Ruh secara substansi dijaga oleh Allah sehingga aman dari gangguan setan. Setan hanya mampu mengganggu manusia melalui nafsu, letak nafsu terpusat di dada sebelah kiri yang terlindungi oleh saraf vi. Apabila ini kuat maka nafsu manusia dapat terkendali dan sebaliknya apabila saraf vi sudah tidak mampu meredam dorongan nafsu maka setan akan cepat masuk melalui nafsu ini dan meracuni otak manusia yang mengakibatkan kacaunya pola pikir dan memicu menjadi *gemblung* dengan indikator awal yaitu munculnya halusinasi[735].

Untuk menjaga saraf vi tetap kuat serta untuk membentengi perilaku dari godaan setan dan dorongan nafsu maka perlu dibiasakan membaca *bismillah* di setiap kesempatan dan waktu serta diminumi daun waru yang memiliki unsur penguat.

Pemahaman tentang hal ini menurut Mbah Fakhrudin, didapatkannya dari Laduni yang didasarkan atas tarekat amaliah seperti setiap hari mengeluarkan uang sebanyak 750 ribu secara rutin untuk keperluan guru-guru ngaji dan *ngentongna* semua yang dimiliki untuk

[734]Wawancara tanggal 8-9 Oktober 2022
[735]Wawancara tanggal 22-23 oktober 2022

kemaslahatan bersama. Konsep *ngentongna* adalah sebuah usaha untuk mentasarufkan semua uang yang dimiliki baik dari hasil pribadi dari pertanian dan kebun maupun yang berasal dari *salam tempel* untuk kepentingan terapi OGDJ dan kemaslahatan bersama sehingga tidak tersisa apa pun. *Ngentongna* adalah sebuah latihan hidup untuk *Haqqul yakin* akan kuasa Allah dan selalu *semeleh* terhadap-Nya.

i. *Ro'an*: Aktivitas dan Gerak Tubuh

Untuk melengkapi semua proses terapi di atas, satu hal yang hampir terlewatkan karena secara langsung ini tidak masuk dalam proses terapi tetapi kontributif terhadap penyembuhan yaitu melibatkan para santri bagus (pasien) dalam kegiatan-kegiatan keseharian terutama yang mengandung unsur gerak tubuh dan menguras tenaga. Unsur gerak biasanya dilakukan dengan membiasakan santri bagus (pasien) yang sudah dinilai mampu atau sudah masuk proses penanaman karakter dengan disuruh menyapu, membersihkan kamar, mencuci baju dan membuang sampah. Aktivitas tubuh yang kelihatan sepele tetapi mampu mengerakkan otot tubuh yang telah sekian lama terdiamkan karena pikiran yang kosong[736].

Tahap selanjutnya, untuk santri bagus (pasien) yang sudah lancar menjalankan aktivitas gerak tubuh harian di atas maka dilibatkan untuk aktivitas gerak tubuh yang lebih luas yang disebut dengan istilah *ro'an*. *Ro'an* adalah semacam kerja bakti yang melibatkan banyak santri baik bagus dan alumni santri bagus untuk aktivitas yang lebih berat seperti mencangkul di kebun, ngepras tebing, menanam palawija, memanen hasil kebun dan menjadi rewang tukang bangunan. Untuk aktivitas menjadi rewang tukang bangunan menjadi aktivitas yang banyak dilakukan karena saat riset ini dilakukan pada Oktober-September 2022, pesantren lagi proses pembangunan *ngedak* lantai 2 yang digunakan untuk aula, sehingga

[736]Wawancara dengan Mas Rian dan Mas Fajar yang keduanya adalah alumni santri bagus yang sudah kembali ke kekeluarganya. Mas Dwi sekarang beraktivitas bertani dan berkebuh membantu orang tuanya di daerah Cilongok sedangkan Mas Fajar sekarang memulai usaha kembali dibidang perikanan membantu bapaknya di daerah Beji Karang Salam

hampir semua santri bagus (pasien) terlibat dalam proses *ngecor* seperti *ngaduk*, *laden, usung-usung bata*, pasir dan batu.

Aktivitas gerak tubuh ini penting dikarenakan sebagai pengalihan pikiran dari sumber masalah yang menyebabkan seseorang terkena gangguan jiwa. Umumnya sumber utamanya adalah keinginan yang tidak tercapai sehingga terpikirkan secara terus menerus yang secara fisik nampak dengan menyendiri, murung, yang ujungnya tatapan mata kosong dan ngomong sendiri. Melalui aktivitas gerak tubuh inilah pikiran yang awalnya terfokus pada sumber dan penyebab gangguan jiwa dialihkan untuk aktivitas lain sehingga secara bertahap pengalihan objek pikiran teralihkan dari kesendirian yang disertai halusinasi ke aktivitas yang melibatkan tubuh berunsur gerak dan menguras tenaga. Hal ini dimaksudkan sebagai recovery tubuh dan unsur lahir untuk mempercepat kesembuhan.

3. Perolehan Pengetahuan Mbah Fakhrudin melalui Ki Janur Kuning (Tirakat-Krenteke Ati-Laduni.)

Produksi pengetahuan yang dilakukan Mbah Fakhrudin untuk penyembuhan OGDJ didasarkan atas konsep Ki Janur Kuning yaitu sebuah konsep untuk *tirakat laku* atau *mlaku* yang kesemuanya dimaksudkan untuk mencapai kesucian-keheningan batin untuk kemudian batin yang bersih tersebut mampu menerima cahaya Allah yang berupa hikmah dan pengetahuan. Dalam Islam tipologi *laku* Mbah Fakhrudin bisa dikategorikan dalam *tasawuf isyari* (perilaku) yang dipraktikkan oleh Al Ghazali. Tipologi ini menekankan pada tirakat wirid dan *Dzikir* yang ketiganya untuk *ngolah roso* dengan *cegah dahar* dan *cegah guling* dalam artian melakukan banyak puasa dan sering *melek mbengi* (tirakat malam) yang kesemuanya untuk pembersihan hati dan diri dari keinginan berbuat maksiat dan selalu menata hati untuk kembali ke Ilahi. Perilaku Mbah Fakhrudin ini bisa juga disebut sebagai perilaku *asketisme* yang menekankan olah batin dengan hidup sederhana dan mengalahkan nafsu untuk bisa semakin mendekat ke kebaikan menuju Allah.

Laku dalam sanepan Ki Janur Kuning juga merupakan entitas dari *riyadhoh* dan *mujahadah*. Riyadhoh lebih menekankan penyucian batin melalui laku *jasmani* dengan puasa, dan tirakat (lapar, sedikit bicara, menahan nafsu dan menghindari hingar bingar dunia). Kesemuanya merupakan upaya untuk pengendalian diri dan hati menuju batin yang tercerahkan. Sedangkan *mujahadah* lebih menekankan pada *laku rohani* yaitu wirid, suluk dan *Dzikir*. Kedua tirakat ini baik *tirakat jasmani* dan *tirakat batin* merupakan sarana Mbah Fakhrudin untuk mencapai tujuan yaitu Nur (cahaya pengetahuan dari Allah).

Dari aspek epistemologi, *laku* yang dilakukan Mbah Fahrudin untuk jalan memproduksi pengetahuan dapat dijelaskan dengan *sanepan* akuarium ikan. Maksudnya, anggap saja diruang tamu rumah kita, terdapat akuarium yang bersisi ikan-ikan berbentuk unik, indah, warna-warni dengan tingkah polah hewaniah yang lucu ditaMbah aksesoris dasar akuarium dengan beragam bentuk batu dan suasana laut yang indah dengan beraneka warna untuk menaMbah eloknya akuarium tersebut. Keindahan akuarium ini akan dapat dilihat dan dinikmati secara nyaman, itu mensyaratkan tiga hal yaitu airnya harus jernih, permukaannya tenang dan selalu dibersihkan dari endapan kotoran supaya tidak bau. Ketiga hal ini apabila dilakukan maka keindahan akuarium akan nampak oleh karenanya untuk menjaga keindahan itu jangan dialiri air yang kotor, jangan dimasuki benda yang kotor dan jangan *diobok-obok* biar ikannya tidak stress dan mati.

Sanepan akuarium ini maksudnya, seseorang dapat menikmati indah dan bahagianya mendapat anugerah pengetahuan dari Allah atau yang sering disebut Mbah Fakhrudin sebagai Laduni apabila pikiran dan perilaku kita harus jernih serta *sukso sejati* kita juga suci. Pikiran dan perilaku jernih *disanepankan* dengan air akuarium harus jernih dan permukaannya tenang. Sedangkan *sukso sejati* harus suci, disanepankan dengan kolam yang tidak berbau. Apabila kedua hal ini sudah dilakukan maka jangan sekali-kali tergoda dengan nafsu dan godaan duniawi yang *disanepankan* dengan dialiri air kotor, dimasuki benda kotor dan diobok-obok.

Terdapat tiga sumber dasar dari perolehan pengetahuan terapi ODGJ dari Mbah Fakhrudin yang terdiri, Pertama: Topo Laku, Tirakat dan Khidmah, Kedua: Wasilah Doa-Mujahadah. Ketiga: *Meguru* dan Keempat: Laduni melalui Krenteke Ati.

a. *Topo Laku, Tirakat lan Khidmah.*

Sebagaimana telah terdeskripsikan di atas, tirakat Mbah Fakhrudin dimulai dari *topo laku* dari desanya di Kebumen menuju ke Cirebon yang kemudian dilanjutkan ke Ngodong Purwodadi dengan terlebih dahulu singgah di Alas Roban. *Laku* dilanjutkan menuju Sumenep Madura dilanjutkan ke Tebu Ireng dan kembali lagi di Kebumen untuk nyantri di Arcawinangun dan Somlangu. Setelah menetap selama 7 tahun laku dilanjutkan ke Lampung dan kembali lagi ke Kebumen. Tirakat laku inilah yang mendasari Mbah Fakhrudin untuk *matekke awak* guna memasrahkan total semua hasrat dan kehendak, hidup dan mati hanya dalam kehendak Gusti.

Inti *tirakat laku* Mbah Fakhrudin adalah *mempuasakan tubuh* dan *mempuasakan batin*. Orang Jawa menyebut puasa dengan poso yang merupakan *jarwo dosok* dari *ngeposke roso* yang memiliki arti meninggalkan *roso* menuju kejernihan *roso* yang ujungnya Karomah yang terdeteksi melalui *tanggap sasmito* (mampu membaca keadaan dengan sangat bijaksana), *lantip pangraito* (dewasa dalam merasa) dan *bontos ing tekat lan kawruh*.(teguh dalam mendapatkan ilmu Allah yang bermanfaat untuk sesama). Capaian tanggap sasmito ini bisa dilihat dari kemunculan orang gemblung yang pertama kalinya diawal pendirian pesantren. Oleh Mbah Fakhrudin orang gemblung tersebut tidak di usir melainkan di fasilitasi dan di terapi hingga sembuh dan dikembalikan ke keluarganya. Indikator *tanggap Sasmito* yang lain nampak dari sikap kerelaannya melakukan orientasi keilmuwan dari *murui mulang* ngaji syariat beralih ke pendampingan dan penyembuhan OGDJ. Perubahan arah ini diterima dengan *ikhlas narimo* sebagai *pepestene gusti*. Capaian *lantip panggraito* bisa dilihat dari sedekah harian, *ngentongke* dan menggratiskan semua

proses terapi dan tidak menolak apabila ada keluarga yang berempati dengan berdonasi. Indikator *bontos ing tekat lan kawruh* dapat dilihat dari tekadnya untuk *mlaku* dalam menuntut ilmu dengan keliling pulai Jawa sampai ke Lampung dengan jalan kami. Indikator lain tampak dalam kegigihan Mbah Fakhrudin dalam melakukan pendampingan dan penyiapan sarpras untuk terapi OGDJ meski sederhana tetapi nampak mengalami kemajuan.

Khidmah yang dipadukan dengan *sabar* menjadi pelengkap tirakat yang dilakukan Mbah Fakhrudin dalam memproduksi pengetahuan. *Khidmah* dilakukan sebagai tindaklanjut dari *laku* yang telah dijalankan sebelumnya. Bentuk *khidmah* yang dilakukan terdiri dari dua model yaitu *khidmah untuk Kiai* dan *khidmah untuk diri sendiri*. Khidmah kepada Kiai diwujudkan dengan menjadi pelayan dan mengabdi secara total tanpa pamrih apa pun kecuali *berkahing ngelmu* sedangkan khidmah untuk diri sendiri dilakukan dengan beragam usaha untuk mempertahankan hidup supaya bisa berkhidmah kepada Kiai. Khidmah untuk diri yang dilakukan Mbah Fakhrudin diantaranya adalah dengan menjadi tukang cuci baju dan tukang masak santri-santri lain. Mbah Fakhrudin juga melakukan hal-hal yang sangat miris seperti rokok dari tegesan dan damen.

Sikap laku dan khidmah ini perlu didasari sikap sabar dan tidak sombong. Sabar dan tidak sombong adalah salah satu jalan menuju penjernihan batin dari segala krentek hati yang kurang baik. Dengan sabar dan tidak sombong, ke-akuan terminimalisasi sehingga egoisme diri dan keangkuhan menjadi dua hal yang terhindari. Sabar-khidmah berbasis sikap sabar dan tidak sombong ini menjadi konstruk diri menuju pencerahan sehingga terbuka hijab dan rahasia-rahasia keilahian dengan bentuk praktis turunnya ilham dan wangsit melalui krentek hati yang dituntun spiritualitas keilahian. Konstruksi dasar pencapaian keilmuwan berbasis empat hal tersebut diatas yang mengantarkan Mbah Fakhrudin

mendapat pemahaman tentang Saraf vi[737] sebagai saraf pengendali nafsu yang apabila dia melemah maka setan akan masuk untuk mempengaruhi akal pikiran sehingga menjadi gemblung. Terminologi saraf vi tidak diketemukan dalam istilah kedokteran. Istilah ini murni dibuat oleh Mbah Fakhrudin berbasis wangsit dan ilham yang dia terima.

Sebagaimana entitas saraf vi, entitas empat sebagai elemen dasar pengetahuan di atas juga menghadirkan *ngelmu* tentang ruh, yang menurut Mbah Fakhrudin berbentuk seperti kacang Ijo yang menempel disalah satu dari sekian urat di dalam jantung. Ruh inilah yang menjadi entitas kehidupan manusia yang secara jasmaniah apabila ia bergerak maka Gerakan itu akan memicu pergerakan urat yang lain yang memicu pergerakan urat yang lebih banyak oleh organ tubuh yang lain. Terminologi ruh seperti yang dijelaskan Mbah Fakhrudin adalah terminologi asing yang tidak diketemukan dalam tradisi ilmiah dan akademis.

Entitas empat ini juga memunculkan pemahaman terkait jenis, proses pengolahan dan takaran jamu untuk terapi OGDJ yang kesemuanya tidak berbasis pengamatan dan pemikiran melainkan berbasis *krenteke ati* yang dimantapkan dan diyakini dengan selalu meminta petunjuk sang Ilahi. Pengetahuan tentang jenis herbal yang terdiri dari daun waru putih, dan srigunggu, daun insulin, kopi lanang dan buah pala kesemuanya adalah hasil meditasi berbasis laku yang mewujud dalam wangsit yang terdeteksi melalui krenteke ati. Demikian pula proses pengolahannya dan takaran yang dimulai dari 3 jumput, 4 jumput dan maksimal 5 jumput.

---

[737] Terminology saraf vi meskipun tidak dalam konsep yang sama kami temukan dalam proses terapi OGDJ di Ponpes Ar Ridwan Kalisabuk. Di Pesantren ini terapi OGDJ dilakukan melalui penotokan saraf-sarat disekitar putting sebelah kiri sedang katu galih asem yang telah dibentuk meyerupai pendil. Melalui kayu galih asem yang telah dimantrai dan doa-doa oleh Mbah Kyai maka prosesi totao dilakukan. Penotokan saraf-saraf disekitar putting yang sebelah kiri diyakini sebagai tempat bersemayam dan berdelantungan jin yang mempengaruhi psikis dan emosi manusia. Proses totok ini bertujuan untuk mengusir jin ji nada disutu. Apabila para jin sudah kamud dan mencari tempat baru maka orang tersebut akan terbebas dari gangguan jiwa.dalam terminology Pesantren Ar Ridwan belum terkerangkakan secara jelas terkait pusat jin di putting sebelah kiri, yang apabila dilakukan otak-atik gatuk bisa memunculkan informasi yang saling membutuhkan

Pembagian takaran berbasis jumput ini juga dilakukan tanpa olah pikiran dan pengamatan panca indra melainkan dari batin yang menangkap pesan ilahiah berbasis laku, khidmah berbasis sabar dan minimalisasi munculnya kesombongan.

Melalui tirakat laku dan khidmah ini pula yang memunculkan ilham untuk memanfaatkan daun ronjang-ranjing dan daun waru putih untuk terapi ODGJ. Kedua bahan ini diperoleh melalui *krentek* hati yang disertai dengan sikap yakin. Krentek hati ditindaklanjuti dengan pencari bahan-bahan yang dimaksud sehingga ditemukan dan dimanfaatkan sedangkan sikap yakin adalah sikap yang menyertai implementasi dari hasil krenteke hati. Dalam artian penggunaan daun roncang-rancing dan daun waru putih akan selalu berdampak positif dan tidak *madhoroti* bagi pasien.

Tirakat dan laku juga menjadi dasar ditemukannya ide pemanfaatan Pala yang masih utuh dengan tangkupnya sebagai penganti daun waru putih. Pergantian bahan utama ini dikarenakan tepat mendapatkan daun waru putih di hutan Kuncung tidak bisa diakses lagi dikarenakan pohon warunya sudah roboh dan ditebang. Untuk itulah Mbah Fakhrudin merasa kesulitan untuk proses kelanjutan terapi ODGJ di pesantren ini. Untuk itu Mbah Fakhrudin melakukan serangkaian tirakat dan wirid sehingga ketemu ide berbasis wangsit untuk memanfaatkan pala lengkap dengan tangkupnya sebagai penganti daun waru putih yang oleh Mbah Fakhrudin kasiatnya masih sangat baik apabila menggunakan daun waru putih apabila dibandingkan dengan buah pala.

Tirakat dan laku juga menjadi sebab yang memunculkan doa kun fayakun yang menurut Mbah Fakhrudin sendiri juga tidak tahu sebab musababnya. Secara seketika dia memiliki krentek hati dengan memunculkan kalimat "*kun fayakun, nek wayahe mati, mati, nek wayahe urip, urip nek wayahe waras, waras*". Kesemuanya muncul tanpa kesadaran akan proses dan mendadak muncul dengan sendirinya. Proses inilah yang dia sebut sebagai Laduni.

b. *Wasilah* Doa-Mujahadah.

Wasilah, doa dan mujahadah merupakan seri lanjutan dari laku dan tirakat dalam usaha melakukan terapi gangguan jiwa. Ketiganya inilah yang dianggap inti oleh para santri senior dalam proses kesembuhannya. Melalui *Wasilah, doa dan mujahadah* inilah semua santri baru semenjak datang langsung *nurut* sama perintah Mbah Fakhrudin dan *manut* serta tidak agresif

Wasilah dilakukan melalui manakib Syeh Abdul Qodir Jailani yang diniatkan untuk kesembuhan para santri yang sedang proses terapi gangguan jiwa. Karomah Syech Abdul Qodir Jailani diharapkan menjadi wasilah penyembuhan dari hal-hal yang tidak mungkin secara logika menjadi mungkin. Manakiban ini juga diniatkan untuk *ngalap* berkah, dengan makan dan minum aneka hidangan khusus yang dipersiapkan untuk ritual ini yang telah dibacakan doa dan manakib. Sebagai bentuk wasilah, manakib bisa untuk segala macam urusan sehingga doa khusus yang harus dibaca yaitu diawali dengan wasilah Al Fatihah kepada Nabi Muhammad, Sahabat Abubakar-Umar-Usman-Ali, Syech Abdul Qodir Jailani, Wali Kutub, Kedua Orang Tua, dan terakhir Wasilah Al Fatihah untuk guru-guru semuanya dengan masing-masing dibacakan satu kali Al Fatihah. Kemudian membaca doa: *Assolatu wassalamu alaika yaaaa Syech Abdul Qodir Jailani mahbubullah, anta shohibul ijazah-ijazatan muhammadin muhammadun ijazatullah, wa-anta shohibul karomah-karomatan muhammadin muhammadun karomatullah, wa anta shohibus safaah-safaatan muhammadin muhammadun safaatullah. Yaaa Syech Abdul Qodir Jailani akhisniii akhisniiii….* (sambil berdoa sesuai hajat masing-masing) *syariam biijzatillah*, kemudian ditutup dengan bacaan Al Fatihah. Syarat untuk mengamalkan doa ini haruslah diawali dengan tirakat puasa 21 hari tanpa boleh putus dan doa tersebut dibaca di setiap selesai sholat lima waktu

Untuk proses kesembuhan, para santri diwajibkan membaca *Sholawat Fatih* di setiap selesai sholat fardhu dan membaca doa khusus

dari Mbah Toifur Somlangu. Doa adalah ikhtiar memohon kepada Allah dengan permohonan yang tulus dan niatan hati yang disertai *taubatan nasuha* yang berharap kesembuhan dan mengantungkan segala hal hanya kepada Allah. Menurut Mbah Fakhrudin, doa adalah permohonan dan kepatuhan kita sebagai hamba kepada Allah yang maha kuasa atas segala apa pun di dunia ini. Oleh karenanya doa menjadi salah satu media terapi untuk mengetuk pintu langit berharap keridhoan Allah semoga disembuhkan. Terkait hal ini ada salah satu santri senior yang memberikan testimoni:

> Khasnya terapi di sini, kalau menurut peneliti itu sih pak, pertama setop obat dari rumah sakit. Trus sholat ngaji dan diajak sering kegiatan, aktivitas fisik yang menguras tenaga. Di sini OGDJ rata-rata kan karena punya keinginan yang tidak tercapai maka kita harus alihkan supaya tidak mikirin itu terus. Jamu itu sebenarnya nggak utama. Itu kan untuk melemaskan syaraf. Ketika orang dikasih jamu itu kan syarafnya kendor itu pak, tidur orangnya. Dalam bahasa agamanya Ketika pak Kiai malam minta pada Allah melalui mujahadah kan seperti pagi dikasih jamu itu kayak sebagai sasaran, malam kan tinggal ditembak kan lebih mudah gitu lho pak, beda dengan yang belum dirawat di sini. Intinya itu ya mujahadahnya pak Kiai untuk berdoa minta kesembuhan untuk santri-santrinya. Jamu itu kan sarana saja sih pak yang bisa menyembuhkan kan hanya Allah[738]

Untuk mujahadah sebagai terapi, terimplementasi dalam dua model, yaitu mujahadah umum yang diikuti oleh semua santri yang dilakukan pada dini hari di setiap malam Jum'at dan mujahadah khusus yang dilakukan oleh Mbah Fakhrudin di *ndalem*nya setiap malam. Melalui mujahadah yang dilakukannya inilah Mbah Fakhrudin menyebut satu persatu santrinya semoga disembuhkan.

c. *Meguru*

Satu hal yang diingat Mbah Fakhrudin saat pondoknya kedatangan wong gemblung yang pertama kali adalah *wejangan* gurunya di IPSI saat

[738]Testimoni Mas Fajar, mantan santri bagus yang kemudian dipercaya menjadi lurah pondok, wawancara dilakukan pada 5 September 2022

dia masih berguru di Cirebon, bahwa daun waru itu memiliki zat yang sangat berguna bagi tubuh. Ingatan itulah yang kemudian digunakan untuk melakukan terapi OGDJ di pesantren ini. Awalnya hanya daun waru yang dijadikan jamu. Dalam perkembangannya melalui mujahadah dan riyadhoh serta *melek mbengi* yang rutin dilakukannya, dia mendapatkan pengetahuan bahwa daun waru tersebut harus dikombinasikan dengan daun srigunggu, insulin dan kopi lanang sebagaimana menjadi ramuan yang sekarang ini digunakan.

Pengetahuan berbasis pengalaman masa lalu, untuk terapi OGDJ ditemukan juga dalam proses *ubub* yang dimasa kecil Mbah Fakhrudin, *ubub* ini dilakukan orang tuanya saat dia mengalami mati suri, yang membedakannya, dulu proses *ubub* dilakukan dengan *dandang-kukusan* sebagaimana orang memasak nasi tetapi sekarang mulai dimodifikasi dengan memanfaatkan ramuan khusus dengan sarung sebagai media dengan doa-doa khusus. Proses umum yang sekarang dipraktikkan juga didasarkan atas ilham dan petunjuk dari Allah melalui *krenteke hati*.

Meguru yang dilakukan Mbah Fakhrudin dilakukan melalui topo laku dengan berjalan sak paran-paran. Melalui topo laku inilah dia berguru kepada siapa saja yang ditemui baik itu Kiai, orang-orang yang ditemui di perjalanan baik yang fisik maupun mistis, kebanyakan masyarakat dan berguru dari kehidupan dengan segala realitasnya yang ditemui. *Meguru* yang dilakukan Mbah Fahrudin tidak sekedar *meguru* yang dipahami dalam teori belajar modern, melainkan *meguru* dalam tradisi pesantren yang ditekankan pada keta'dhiman total kepada Kiai yang disertai dengan mengabdi serta melayani dan setelah ilmu didapatkan maka harus dilaksanakan dengan sungguh-sungguh supaya ilmunya berkah.

Terminologi *meguru* yang dilakukan Mbah Fahrudin yang sangat bangga dengan ke-NU-annya, dipahami sebagai jalan yang juga dilakukan oleh Kiai-Kiai masa lalu[739]. Dalam tradisi *meguru* inilah santri selain harus

[739]Lihat M. Sobari, *Jejak Guru Bangsa: Mewarisi Kearifan Gus Dur*, Jakarta: Gramedia, 2010, lihat juga Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-Orang Pesantren*, Yogyakarta: LkiS, 2001

patuh, tidak *ngeyel* dan yakin dengan segala yang dilakukan hanya karena Allah sehingga tidak ada keraguan dan ketakutan dalam hati dan pikiran serta perilaku terhadap apa pun. Satu kata yang ditekankan oleh Mbah Fahrudin terhadap ilmu-ilmu yang sudah didapatkan dari hasil *meguru* selain harus dilakukan juga harus disertai laku yang Istiqomah.

d. *Laduni* melalui *Krentege Ati*

Laduni dan *krentege ati* merupakan puncak perolehan dari laku tirakat, khidmah, sabar, mujahadah, doa dan wasilah. Mbah Fakhrudin banyak menyebut kedua kata ini dalam beragam konteks. Salah satunya saat dia menjelaskan saraf vi yang menurut peneliti itu sebagai penjelasan yang asing kemudian peneliti beranikan untuk menanyakan asal muasal pemahaman itu, Mbah Fakhrudin menjawab "*kulo diwenehi ngerti kados niku*[740]". Siapa yang memberi *ngerti* tentunya berbasis *wisik* atau *krentek ati*. Di beberapa bagian lain terkait beragam cara terapi yang diterapkan oleh Mbah Fahrudin terutama terkait tentang jamu, *kun fayakun* dan penanaman karakter, dia menjelaskan "*niku sangking Laduni*[741]". Mbah Fakhrudin juga menjelaskan bahwa melalui riyadhoh-tirakat, dia mendapatkan pemahaman melalui *krenteke ati*, "*mendadak niku ati niki krentek ngeten, trus kulo jalanken kanthi yakin. Buktine sampai sak iki mboten wonten ingkang keracunan, semuanya nggih manfaat kabeh*[742]"

Bisa dikatakan inti dari produksi pengetahuan Mbah Fakhrudin diperoleh melalui *laduni-krenteke ati* yang didasarkan atas laku, khidmah, tirakat *matekke nepsu* dan sabar yang kesemuanya bermuara pada *keheningan batin* yang mewujud dalam bentuk *tentreme ati* karena *ma'rifah*. Dalam perilaku, *tentreme ati* ditandai melalui ketiadaan kesombongan yang sudah截 dituntaskan melalui *laku dan khidmah Kiai dan khidmah diri*, ketiadaan nafsu duniawi yang kandaskan melalui laku tirakat lahir melalui puasa dan tirakat batin melalui *Dzikir* dan tarekat yang dalam

---

[740]Wawancara dengan Mbah Fakhrudin pada 11 September 2022
[741]Wawancara dengan Mbah Fakhrudin Pada 12 September 2022
[742]Wawancara dengan Mbah Fakhrudin Pada 06 November 2022

konteks ini Mbah Fakhrudin melalui jalur TQN, hilangnya kesombongan karena telah mampu memahami substansi diri yang tidak punya kuasa daya apa pun dan harus *semeleh, ikhlas lan pasrah kalih pepestening gusti* yang ujungnya adalah membentuk perilaku ikhlas.

Apa yang diklaim Mbah Fakhrudin tentang Laduni tentu selaras dengan pendapat Al Ghazali terkait 3 cara mendapatkannya yaitu melalui anugerah, riyadhoh tirakat (takhalli, takholli dan tajalli) dan tafakkur, atau sesuai juga dengan Lutfi Ghazali yang mana Laduni merupakan hasil dari ilmu-amal, *Dzikir*-tafakkur dan mujahadah-riyadhoh,[743], yang kesemuanya sudah dilakukan oleh Mbah Fahrudin

Laku-tirakat, riyadhoh, khidmah dan sabar yang dilakukan Mbah Fakhrudin menjadikan hati menjadi bersih sehingga krentek hati tercipta karena sinyal dari Ilahi. Hati yang bersih dapat menangkap pesan-pesan dari Gusti. Pesan-pesan yang diberikan Gusti ini bukanlah pesan-pesan yang otoriter yang harus dipatuhi melainkan pesan-pesan yang mendewasakan yang tidak disertai paksaan melainkan ditekankan pada konsekuensi dan tanggungjawab pilihan. Bagi manusia yang patuh maka akan berperilaku berkah sedangkan yang mengabaikannya maka akan menuai masalah.

Menurut Mbah Fakhrudin, masalah-masalah kehidupan yang berujung pada gangguan jiwa itu dipicu krentek ati terabaikan karena tidak peka ada pesan Ilahi *didelenge ati*. Sikap ini muncul karena dalam *unen-unen* Jawa "*Gusti kang Murbo, nanging manungso kang wasewo*" (meskipun Gusti yang berkuasa, tetapi manusialah yang menentukan perilakunya). Untuk itulah menjernihkan batin menjadi penting supaya batin tidak dikuasai *karep* dan nafsu duniawi. Dengan menjernihkan hati maka manusia mampu mengendalikan *karep* melalui kepasrahan total untuk menuju kehendak Gusti, dengan selalu memahami krenteke ati

[743]Al Ghazali, *Ilmu Laduni,* terj. Yuciyullah, Jakarta: Hikmah, 2002, p. 59, lihat pula M. Luthfi Ghazali, *Mencari Jati Diri: Ilmu Laduni Buah Ibadah dan Tawasul*, Semarang: Abshor, 2011

sesungguhnya kita ikhlas untuk hidup dalam bimbingan Gusti, itulah operasionalisasi konsep Laduni.

4. Produksi Pengetahuan Terapi ODGJ Mbah Fakhrudin: Perspektif Epistemologi

a. Membaca Epistemologi Topo Laku, Tirakat dan Khidmah

Topo laku yang dilakukan Mbah Fakhrudin dengan mencari ilmu melalui jalan kaki (*mlaku sak paran-paran*) yang disertai tirakat untuk matekke *roso* yang dikuatkan dengan khidmah melalui minimalisasi keegoisan diri sehingga mencapai tingkat ketersingkapan pengetahuan langsung dari Allah yang mewujud dalam bentuk saraf vi, ruh seperti kacang ijo yang menempel di salah satu saraf di jantung, takaran jumput dalam membuat jamu dan pengantian daun waru putih dengan pala yang bakar dibakar utuh dengan tangkup, dalam perspektif epistemologi Barat hanya bisa ditelaah dalam perspektif epistemologi non mainstream seperti intuitifnya Henry Bensong, supralogikanya Gadamer, *tacid dimention*ya Polanyi, logika hatinya Blaise Pascal atau moment iluminatifenya Hannah Arendt yang secara umum mendasarkan pemahaman bahwa pengetahuan itu tidak semata diperoleh melalui epistemologi mainstream melalui empirisme-rasionalisme, kritisisme-positivisme logis dan pos positivisme melainkan juga melalaui olah jiwa dengan mendamaikan tubuh dan hati melalui meditasi atau istilah lain yang setara seperti uzlah dan sebagainya yang ujungnya adalah pembersihan diri dan hati menuju kesucian jiwa dari slah dan khilaf untuk *pancer* sesuai nur ilahi sehingga mendapatkan fenomena ketersingkapan.

Dalam Islam, frame dan cara berpikir semacam ini sangat lekat dengan terminologi intuisi, iluminatif dan Tajribi, sedangkan dalam terminologi filsafat Jawa konsepsi tersebut dengan *kawruh* berbasis *ngelmu*-laku yang menuntut laku dalam idiom *angele yen durung ketemu dan angele yen wis ketemu*. Kedua kata angel yang menyatu ini dikarenakan dalam epistemologi Jawa, mendefinisikan orang yang

mempunya *ngelmu* adalah orang yang mampu menyelaraskan hati, pikiran, perasaan dan perbuatan dalam satu kesatuan yang tiada penafian.

b. Membaca Epistemologi Doa-Mujahadah

Doa dan mujahadah sebagai sarana untuk memperoleh pengetahuan dalam perspektif epistemologi Barat mainstream tidak dapat dijelaskan karena dianggap tidak bisa dibuktikan secara ilmiah sehingga tidak dianggap akademis. Sebagaimana topo laku, tirakat dan Khidmah dalam frame epistemologi Barat bisa didekatkan pada epistemologi Barat non-mainstream yang mengakui intuisi sebagai sumber ilmu.

Dalam tradisi keilmuwan Islam, doa dan mujahadah dapat ditempatkan dalam ranah Irfani[744], iluminatif dan Tajribi, sedangkan menurut epistemologi Jawa tidak secara langsung dapat ditempatkan dalam *ngelmu*-laku-*kawruh* tetapi dapat di jelaskan sebagai piranti laku untuk memperoleh *kawruh* yang disertai dengan pengosongan nafsu dan laku bener harus disertai dengan amalan doa-doa yang dikenal dengan mantra-suluk dan maneMbah yang bisa dipadankan dengan mujahadah.

c. *Meguru*

Meguru sebagai jalur perolehan keilmuwan dalam perspektif epistemologi Barat baik yang mainstream maupun non-mainstream tidak dapat dijelaskan karena konsep *meguru* sangat lokal Islam-Jawa terkhusus untuk terminologi pesantren. Konsepsi *meguru* sangat kental dengan tradisi pendidikan non-formal di Jawa terkhusus pesantren tradisional yang mengedepankan *laku* Bimo saat *meguru* ke Durno untuk mencari air penghidupan. Dalam konsepsi ini Jawa, *meguru* harus disertai *laku* dan sikap pasrah total serta *manut* tanpa adanya kekhawatiran-keraguan. Dalam tradisi Jawa dikenal idiom *madep mantep melu guru* yang diniatkan untuk mencapai keselamatan. Hal ini dikarenakan guru dipercaya telah memiliki banyak ilmu yang bisa diserap untuk mengikuti jejak selamat dalam hidup ini agar bisa kembali menuju ke *kesejatian*. Dalam konteks

[744]Lihat di Dadang Ahmad Fajar, *Epistemologi Doa: Meluruskan, Memahami dan Mengamalkan*, Bandung Nuansa Cendekia, 2011

meguru inilah dipesantren dikenal "*pokoke ngandul sarunge Kiai*" sebagai bentuk manutnya santri guna mendapat ilmu yang berkah manfaat.

d. Laduni melalui Krenteke Ati.

Model terapi gangguan jiwa di Pesantren Hidayatul Mubtadiin yang berbasis non-medis dengan herbal terapi yang didapatkan dari laduni-krenteke ati, tidak bisa dikaji menggunakan nalar akademik berbasis rasional-empiris, kritisisme-positivistik maupun pos positivistik yang terdiri dari paradigmanya Kuhn, verifikasinya Vienna circle maupun falsifikasinya Popper maupun MPR-nya Emre Lakatos, tetapi masih bisa meskipun secara substantif didekati dengan menggunakan nalar epistemologis post modern seperti *anarkisme pengetahuan*nya Feyerabend, *realisme kritis*nya Roy Bhaskar dan *paradigma systemic holistik*nya Capra serta *tacid knowledge*nya Polanyi. Beragam nalar epistemologi post modern ini dimaksudkan untuk memberikan pembenaran bahwa epistemologi non-Barat tidak selamanya salah dan tidak diakui. Hal ini dikarenakan banyak kelemahan nalar epistemologi Barat yang dipaksakan berlaku universal seperti kritiknya Feyerabend, Polanyi dan Bhaskar, sehingga nalar pengetahuan ke depan haruslah akulturatif sebagaimana konsep Capra.

Herbal terapi berbasis Laduni yang terimplementasi di Pesantren Hidayatul Mubtadiin meski tidak bisa dikaji dalam arus utama epistemologi Barat tetapi masih bisa ditelaah melalui arus lain epistemologi Barat yang menghadirkan dan mengakui spiritual sebagai sumber pengetahuan sebagaimana di Laduni melalui intu*isin*ya Henry Bengsong dan supralogikanya Gadamer serta *peax experience*nya Maslow. Paling tepat mengkaji herbal terapi melalui Laduni untuk terapi OGDJ adalah menggunakan perspektif Islam melalui iluminatif yang oleh Al Kindi disebut sebagai *intuitif ishroqi*, Ibn Arobi menyebutnya sebagai Irfani dengan istilah *al ilm al asror*, atau konsep *trancendend teoshopy*nya Mulla Sadra yang mempopulerkan istilah *hikmah al mutaaliyah*. Selain konsep-konsep yang *jelimet* di atas, herbal terapi berbasis Laduni dapat

terjelaskan melalui konsep Abdul Kareem Soros melalui formula *maslakhi, ma'rifah* dan *tajribah*.

Dalam perspektif Jawa, herbal terapi berbasis Laduni ini merupakan *ngelmu berbasis laku* yang mewujud dalam *kawruh jiwa*. Dalam perspektif ini Laduni merupakan *ngelmu* yang didapat berdasarkan *olah batin* seseorang dengan berbagai *laku tirakat* untuk meminimalisir nafsu yang berimbas pada penjernihan kalbu. Pola semacam inilah yang dilatih dengan sungguh-sungguh yang didasarkan atas sikap sabar, ikhlas, semeleh akan membuat jiwa kita jernih dan mampu menangkap *sir* (pengetahuan *Ilahiyah*) untuk diimplementasikan bagi kemaslahatan bersama dalam tata kehidupan bermasyarakat. Inilah yang membedakan konsep ilmu yang sebatas tahu dan berdasarkan kriteria keilmiahan yang baku dan rigid.

5. Indigenousasi Konsep Jiwa dan Terapi Gangguan Jiwa di Pesantren Hidayatul Mubtadiin Banjarnegara

a. Jiwa "Kajang Ijo": *Indigenous*asi Konsep Jiwa Mbah Fahrudin

Substansi *Indigenous*asi di Pesantren Hidayatul Mubtadiin adalah kritik Mary Walkin terhadap konsep Barat tentang jiwa yang ahistoris-universalis (universal yang berlaku di seluruh dunia), individual hedonis (otonom dan berorientasi pada kepuasan hidup) dan ilmiah positifis. Melalui jiwa kacang ijo memberikan perspektif beda dari konsepsi barat yang selama ini terpahami dan diakui sebagai kebenaran tunggal. Juga bisa dilihat dari perspektif Stanley Heart yang menyatakan bahwa ilmu tidak semata dibangun berbasis sains laboratorium tetapi juga berbasis pengamatan sehari-hari yang bersifat indrawi sebagaimana dilakukan oleh Mbah Fahrudin tentang jiwa kacang ijo ini.

Jiwa terpahami secara unik di pesantren ini. Sekilas nampak kearah pemahaman jiwa falsafi tetapi juga nampak dalam konsepsi jiwa perilaku. Arah jiwa falsafi dapat terdeteksi dalam konsepsi yang menyatakan bahwa jiwa itu ruh sebagaimana konsepsi aliran monisme-dualisme yang

kemudian berkembang ke Katolik dan Islam. Ruh dipahami sebagai entitas titipan ilahi yang ditempatkan dalam bentuk segumpal darah seperti kacang ijo di dalam jantung, apabila ruh ini bergerak maka akan memicu pergerakan yang sistemik antar nadi dan syaraf-syaraf yang lain dalam tubuh ini yang diawali dari pergerakan hati.

Jiwa sebagai ruh tentu *lumrah* terpahami dalam perspektif kajian ilmiah pada umumnya dan sudah menjadi wacana dialogis dalam sejarah panjang peMbahasannya dalam sejarah peradaban ini, tetapi ruh yang mewujud dalam bentuk gumpalan darah sebesar kajang ijo yang ada dalam jantung yang berposisi sentral dalam sistem metabolisme dan syaraf tubuh adalah pemahaman atau istilah baru yang asing dalam kajian ilmiah pada umumnya. Sehingga seolah nampak konsepsi jiwa kacang ijo ini menjadi konsep yang terasing dari berbagai konsep yang sudah ada. Konsep jiwa kacang ijo ini menjadi konsep baru yang peneliti pahami dan temukan menjadi kekhasan pesantren ini.

Hal di atas tentu wajar dan tidak bisa terdebatkan begitu saja karena seperti pengakuan Mbah Fakhrudin, pemahaman jiwa kacang ijo muncul dan terbersit begitu saja dalam pikiran tanpa adanya proses riset dan belajar secara formal melainkan muncul karena Laduni. Ucapan Mbah Fakhrudin yang "*kulo diwenehi ngerti kados niku*", "*niku sangking Laduni*", "*mendadak niku ati niki krentek ngeten, trus kulo jalanken kanthi yakin",* menjadi penegasan keterasingan konsep ini. Tentu, kita tidak bisa membawa konsep jiwa kacang ijo dalam konsep tradisi ilmiah baik dalam jiwa falsafi maupun jiwa perilaku karena substansinya adalah pemahaman berbasis Laduni. Menempatkan konsepsi jiwa kacang ijo dalam perspektif Laduni sebagaimana dijelaskan di atas secara alur dan prosedur sangat bisa diterima karena melalui proses dan perilaku pembersihan diri dan hati menuju pencerahan. Menempatkan pemahaman ini dalam konteks rasionalis-empiris yang positivistik tentu tidak nyambung, kita harus menoleh perspektif Irfani atau yang sering disebut dengan intuitif dan kasyf yang dominan pada penerimaan dan menanggalkan logika-analitis

kritis. Untuk mencapainya dibutuhkan seperangkat laku spiritual dan penyucian diri melalui makomat yang ujungnya adalah hadirnya ilmu ilahi, sehingga sumber ilmu langsung dari Tuhan oleh karenanya epistemologi jalan sunyi ini sering disebut sebagai ilmu huduri oleh Mehdi Yasdi. Suhrowarsi menyebutnya sebagai hikmah isroqiyah, Ibn Arobi dengan hikmah ma'rifah, Nietszhe dengan sumber pengetahuan tertinggi, Maslow dengan pengalaman puncak, Roser Garaudy dengan filsafat profetik dan Henry Bengsong dengan sebutan filsafat intuitif dan masyarakat pesantren menyebutnya dengan ilmu Laduni

Karenanya sifatnya yang jalan sunyi maka pemahaman yang muncul bersifat individual-klaim pribadi. Tarap kebenarannya didasarkan atas keyakinan dan perilaku Kiai yang zuhud yang tak berorientasi pada ambisi apalagi materi dan hanya mengantungkan maksud pada Ridho Ilahi. Pada posisi ini kebenaran berbasis keyakinan menjadi dikedepankan dan diterima dengan penuh keta'dhiman dan kepatuhan. Ke depan mungkin perlu menurunkan derajat kebenaran berbasis keyakinan ini menjadi kebenaran konsensus dengan melakukan riset ilmiah yang mungkin berbiaya sangat mahal untuk melakukan pembuktian melalui pembedahan jantung manusia dan melakukan telaah empiris tentang keberadaan ruh yang mewujud dalam gumpalan darah sebesar kacang hijau dalam jantung yang menjadi sumber hidup manusia tersebut. Apabila hasilnya terpahami dan terbuktikan secara empiris maka Laduni menjadi sumber pengetahuan ilahi yang terverifikasi sehingga lebih mudah untuk memahamkan pada masyarakat luas.

Apa yang telah dilakukan Mbah Fahrudin dengan memahami jiwa sebagai ruh yang berbentuk seperti kajang ijo di dalam jantung yang di jaga Allah adalah pendobrakan konsepsi jiwa dalam perspektif Barat yang harus didasarkan atas data empiris-rasional. Diluar konsepsi empiris rasional maka dianggap tidak akademis oleh Barat. Konsepsi jiwa kajang ijo mempertegas konsep jiwa sufistik yang dikembangkan all Ghazali yang mendasarkan perbedaan antara jiwa, ruh dan badan, yang dalam tradisi

Jawa disebut dengan badan wadah dan badan alus. Badan wadah adalah badan jasmani sedangkan badan alus adalah jiwa dan ruh. Jiwa cenderung untuk berbuat ingkar kebenaran sehingga perlu ditarekatkan sedangkan ruh adalah kuasa Allah.

Terminologi jiwa sebagai ruh, maka gangguan jiwa tidak dipahami sebagai gangguan ruh. jiwa dan gangguan jiwa merupakan beda objek kajian. Dalam perspektif Mbah Fakhrudin, jiwa yang merupakan ruh sebagai entitas pancaran Ilahi, akan dijaga oleh Allah sehingga fungsi dan entitasnya terlindungi, sedangkan gangguan jiwa adalah terganggunya fungsi pikiran dan perilaku karena nafsu. Manusia yang tidak mampu mengendalikan nafsu untuk dibimbing melalui cahaya ilahi itu dikarenakan nafsu telah terlalu kuat menguasai diri yang didorong oleh setan. Oleh karenanya gangguan jiwa adalah gangguan perilaku dan pikiran yang telah dikuasai nafsu-setan yang karena kuarnya pengaruh ini maka otak dan pikiran menjadi terganggu dan memunculkan halusinasi yang akhirnya menampakkan perilaku-perilaku aneh dalam diri yang umumnya disebut sebagai pengidap OGDJ.

Pemahaman ini tentu selaras dengan kajian gangguan jiwa sebagai sindrom perilaku yang mewujud dalam gangguan psikologis, biologis, sosial dan spiritual yang disebut dalam tradisi ilmiah dengan beragam isilah seperti delirium, skizofrenia dan sejenisnya yang sumber penyebabnya atau yang disebut dengan istilah stresor, adalah tekanan kejiwaan akut seperti depresi. Stresor inilah yang menjadi pembeda kajian gangguan jiwa dalam tradisi ilmiah dan gangguan jiwa di Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kebumen. Apabila stresor dalam kajian ilmiah adalah depresi yang diawali dari cemas dan stress, sedangkan di pesantren ini stresor adalah nafsu yang tidak terkendali karena terdominasi dorongan setan.

Apabila dicermati lebih jauh, kedua stresor yang nampaknya berbada ini sesungguhnya bisa didamaikan dan disandingkan dengan memahami bahwa kecemasan stress dan depresi itu pemicu utamanya

adalah ketidakkuasaan diri dalam mengelola keinginan atau dalam bahasa Jawa disebut dengan *karep*. Ketidakmampuan ini karena keinginan telah liar dan dikuasai oleh setan sehingga selalu berorientasikan pada hal-hal negatif, perilaku dosa dan jauh dari tuntutan agama. Ketidakmampuan ini juga dikarenakan ruh sebagai entitas *Ilahiyah* telah terabaikan oleh diri yang sudah nikmat dengan dosa-dosa dan perilaku menyimpang lainnya. Ketidakkuasaan menuruti *karep* yang tidak pernah berakhir dan selalu semakin tidak puas dan liar menyebabkan ketidakmampuan fisik dan materi yang memicu stress dan depresi yang memicu perubahan perilaku, pikiran individu sehingga disebut sebagai ODGJ.

b. *Indigenous*asi Konsep Terapi Gangguan Jiwa Mbah Fakhrudin

Terapi gangguan jiwa yang diimplementasikan di pesantren ini masuk sebagai terapi non-medis dengan Kiai Fakhrudin sebagai tokoh sentral sebagai terapis utama dengan tidak adanya *prewangan*. Terapi non-medis, identik dengan sebutan pengobatan tradisional, pengobatan paradoksal, atau yang Pawlikowski sebut sebagai *mirocolous healing* dan Ansu Naideo sebut sebagai *pluralistic health* yang kesemuanya berbasis spiritualitas dan budaya lokal.

Dari segi model terapi, di pesantren ini hanya menggunakan satu model (*herbal therapy*) dari dua model yang dipersyaratkan Immanuel Amodu yaitu *herbal therapy* dan *zoo therapy*. Herbal terapi terimplementasi melalui jamu yang terdiri 3 ramuan yaitu, pertama; ramuan daun waru putih dan kopi lanang, kedua: ramuan daun waru hijau, daun srigunggu, daun insulin, daun ungu, ketiga: daun ronjang-ranjing. Ramuan herbal yang ada dipesantren ini tidak sekedar ramuan herbal biasa melainkan ramuan herbal yang cara mencari bahan, cara meramu dan cara menyajikannya disertai tirakat dan riyadhoh khusus dengan doa-doa yang khusus pula. Untuk unsur kedua yaitu zoo therapy tidak peneliti temukan terimplementasi di pesantren ini.

Konsep utama dari pengobatan non-medis yang terimplementasi di pesantren ini adalah konsep ngemong dan memanusiakan manusia sebagai

ikhtiar untuk penyembuhan ODGJ. *Ngemong* di sini adalah sikap memperlakukan santri bagus (pasien) dengan memandikan, membimbing sholat, mengajak ngaji dan mendampingi melakukan beragam aktivitas tubuh untuk menormalkan kembali berbagai saraf tubuh yang sekian lama tidak terfungsikan. *Ngemong* juga bisa dilihat dari pelayanan terapi yang menganggap santri bagus (pasien) sebagai saudara yang harus dikasihi dengan empati. Hal-hal tersebut ini tentu selaras dengan konsep memanusiakan-manusia yang dipercaya mampu membantu proses penyembuhan ODGJ. Dari aspek sumber, terapi penyembuhan di pesantren ini hanyalah dari laduni-krentege ati tidak bersumber secara kitab-kitab penyembuhan, manuskrip, mujarobat dan primbon serta naskah-naskah usada yang telah terkompilasi oleh Romdon

Dalam perspektif *indigenous psychology* apa yang dilakukan Mbah Fakhrudin merupakan upaya dan pencarian solusi atas persoalan kehidupan dengan memberikan alternatif yang solutif. Disaat negara abai dan kurang maksimal mengurus OGDJ yang sekian hari sekian bertaMbah banyak, Mbah Fahrudin melalui pesantrennya tergerak untuk berkontribusi melalui layanan pengobatan yang tidak bertarif dengan sumbangan seikhlasnya dari keluarga santri bagus (pasien) yang dimulai dengan stop obat medis apa pun alasan dan jenisnya. Stop obat ini bisa ditafsirkan sebagai pembangkangan terhadap medis yang menjadi nadi utama kritik terhadap pola pengobatan berbasis rasional-obat dan peralatan canggih ini. Herbal yang digunakan pun sangat *indigenous* berbasis tanaman lokal yang awalnya tidak termanfaatkan. Model terapi yang diimplementasikannya-pun sangat *indigenous* melalui proses *diubub* yang belum peneliti temukan hal serupa di tempat lain.

Secara konseptual letak *indigenous*asi proses terapi ODGJ di Pesantren Hidayatul Mubtadiin adalah selarasnya konsepsi yang dilaksanakan, dengan pemikiran Kim yang secara substansial proses terapi dilakukan atas kegiatan keseharian yang sudah berjalan lama yang murni

dilakukan yang bersumber dari lokalitas dengan informan internal tidak atas dasar eksperimen..

C. Produksi Pengetahuan berbasis *Ilham-Ngabumi Nyaridin*, Nasab Keilmuwan-Waris Manaqib dan Mantra-Doa dari Kitab-Kitab Klasik di Pesantren Alef Ba Banjarnegara

1. Kampung Santri dan *Travelling* Keilmuwan Gus Hayat.

Pesantren Alif Ba merupakan satu kesatuan dan "pengembangan" dari Pesantren Tanbihul Ghofilin yang beralamatkan di desa Mantrianom Kecamatan Bawang Kabupaten Banjarnegara. Pesantren yang terletak di tepi jalan utama jalur tengah yang menghubungkan Purwokerto, Purbalingga, Banjarnegara dan Wonosobo ini merupakan salah satu pesantren terbesar di Banjarnegara yang mengasuh ribuan santri. Cikal bakal Pesantren ini dimulai dari Ikhtiar Mbah Abdul Bashor yang mendirikan mushola sebagai tempat ibadah dan ngaji bagi warga sekitar Desa Mantrianom di tahun 1954.

Secara formal Pesantren Tanbihul Ghofilin didirikan tahun 1960 oleh kedua putranya yang bernama Ahmad Basuni dan Muhammad Hasan untuk melanjutkan dan mengembangkan *ngaji* yang telah dirintis orang tuanya. Ahmad Basuni dan Muhammad Hasan inilah yang menggawangi pesantren dari awal pendirian sampai keduanya wafat. Mbah Basuni wafat tahun 1997 dan Mbah Hasan wafat sepuluh tahun kemudian tepatnya tahun 2007.

Secara genealogis keilmuwan Mbah Basuni dan Mbah Hasan adalah santri *kinasih* dari Mbah Soim dan Mbah Muslih (Pengasuh Pesantren Roudhotut Tholibin Tanggir Singgahan Tuban. Selain ke Tanggir, Keduanya juga *nyantri* ke Pesantren Al Ikhsan Jampes Kediri dan ke Mbah Maimun Zubair (Pengasuh Pesantren Al Anwar Sarang Rembang). Pesantren lain yang d*isin*ggahi Mbah Ahmad Basuni dan Mbah Muhammad Hasan dalam menuntut ilmu adalah Pesantren Al Islah di Soditan Lasem Rembang yang di

asuh oleh Mbah Baedhowi dan Pesantren Mbah Cholil Bangkalan di Madura[745].

Secara historis Penamaan Tanbihul Ghofilin, sebagai nama *jamaah ngaji* di Mantrianom ini dinisbahkan pada keahlian Mbah Hasan yang mampu mengobati *wong gemblung*" untuk *waras* (sembuh) kembali. Tanbihul Ghofilin secara harfiah adalah mengingatkan orang yang lupa. Dalam artian *wong gemblung* adalah orang yang telah lupa fungsi kemanusiaannya sebagai hamba Allah, fungsi sosial kemasyarakatan dan fungsi fisik rohaninya untuk kemudian disembuhkan untuk mengembalikan fungsi-fungsi tersebut[746].

Beberapa versi informan menyebutkan bahwa Mbah Hasan diawal membangun pesantren dihadapkan pada masyarakat Mantrianom yang masih belum sadar akan pentingnya ibadah dan agama, sehingga perkembangannya sangat lambat. Masyarakat sekitar pesantren pun tidak terlalu tertarik untuk *mondok* dan mengaji. Akhirnya Mbah Hasan memilih untuk *ngopeni wong gemblung* yang saat itu banyak ditemukan. Melalui proses khusus dengan pendekatan terapi spiritual, *wong-wong gemblung* ini akhirnya sembuh dan sebagian memutuskan untuk tetap tinggal Bersama Mbah Hasan dan menjadi santrinya.

Setelah bertahun-tahun berkutat dengan terapi *wong gemblung*, Mbah Hasan menuliskan semua doa dan tahapan terapi dalam sebuah kitab kecil, yang nantinya kitab ini diberikan dan diwariskan hanya kepada Gus Hayat[747],

---

[745]Saat mesantren ke Pesantren Ikhsan Jampes, Mbah Muhammad Hasan tidak sekedar menjadi santri kinasih melainkan juga sebagai santri paling pinter yang akhirnya diangkar sebagai menantu dan mendapat ijazah ilmu terapi ODGJ berbasis Manakib, tetapi karena Mbah Muhammad Hasan merasa ilmunya belum mencukupi maka pasca pernikahan dengan putri Mbah Ikhsan Jampes, dia tetap melanjutkan mondok. Wawancara dengan Gus Hayat pada malam Jum'at 03-04 November 2022

[746]Terkait sebab penamaan Tanbigul Ghofilin dikarenakan santri-santri Mbah Muhammad Hasan diawal mengajar ngaji di Mantrianom adalah orang-orang *gemblung*. Orang-orang waras belum tertarik dan belum mau mengaji. Dari sinilah Mbah Muhammad Hasan melakukan terapi terhadap orang-orang *gemblung* ini dan setelah sembuh diangat menjadi santri. Proses pendekatan, penyembuhan dan pembinaan santri-santri gemblung inilah yang menjadi sebab awal penamaan Tanbigul Ghofilin yang memiliki arti mengingatkan yang lupa karena gemblung sejatinya telah lua fungsi diri dan kemanusiaan didunia dan lupa akan fungsi sebagai hamba dalam kehidupan beragama, Wawancara dengan Gus Hayat malam Jumat 10-11 November 2022

[747]Ada satu santri lain yang juga mendapat ijazah manakib langsung dari Mbah Muhammad Hasan untuk terapi ODGJ. Santri tersebut bernama Jasono. Sekarang dia mendidirikan Yayasan As

dan kitab ini disimpan olehnya sampai sekarang. Penyerahan kitab terapi ini bisa dilihat sebagai proses pewarisan keilmuwan dari Mbah Hasan kepada Gus Hayat sebagai penerus eksistensi terapi *wong gemblung* di Pesantren Tanbihul Ghofilin ini. Pewarisan kitab kepada Gus Hayat juga bisa dimaknai sebagai hanya Gus Hayatlah yang dianggap mampu menerima dan melanjutkan eksistensi terapi *wong Gemblung* ini diantara anak-anak Mbah Hasan yang lain[748].

Setelah Mbah Hasan wafat, estafet pengelolaan pesantren sebagai institusi, dilanjutkan oleh putra-putri beliau yang dipimpin oleh KH. Chamzah Hasan sebagai anak tertua, dibantu oleh adiknya yaitu KH. Khayatul Makki dan KH. Hakim Annaisaburi[749]. Saat era ketiganya inilah pesantren yang awalnya salaf ini mulai membuka Pendidikan formal. MTs Tanbihul Ghofilin didirikan tahun 2010 dan Madrasah Aliyahnya menyusul satu tahun kemudian tepatnya pada 2011. Dalam perkembangannya pesantren ini juga mengelola perguruan tinggi yaitu STAI Tanbihul Ghofilin sejak tahun 2019 dengan satu program studi yaitu Ekonomi Syariah. Selain aktivitas Pendidikan formal, pengajian-pengajian harian, mingguan dan selapanan juga

Salam yang menaungi Panti Rehabilitasi Gangguan Jiwa dan Narkoba Tanbigul Ghofiin yang beralamat di Jalan Qodiri No. 27 RT. 003 RW. Desa Kalisabuk kecamatan Kesugihan Cilacap.secara konsep dan prosdur terapi tetap sama yaitu menggabungkan terapi spiritual dengan medis dengan melibatkan dokter spesialis kejiwaan. Yang membedakan dan ini yang menjadikan Jasono dianggap menyimpang dari trah keilmuan Mbah Muhammad Hasan adalah penentuan tarif layanan yang dibebankan kepada keluarga ODGJ dengan jumlah uang tertentu disetip bulannya. Pentaripan inilah yang menjadikan ketidaksukaan Gus Hayat terhadap Jasono. Dua orang yang sama-sama mendapatkan ijazah langsung terapi ODGJ melalui Manakib dari Mbah Muhammad Hasan. Menurut Gus Hayat, ODGJ itu sudah susah maka jangan dibuat susah dengan pentaripan dan harusnya digratiskan sebagaimana yang dilakukan Mbah Hasan dulu. Niat melakukan terapi terhadap ODGJ haruslah didasarkan pada niat kemanusiaan dan kemanfaatan ilmu bukan didasarkan niat untuk memperoleh pendapatan dengan bisnis terapi. Wawancara dengan Gus Hayat pada malam Jumat 24-25 November 2022

[748]Saat Mbah Muhammad Hasan masih sugeng, proses terapi dilakukan sendiri. Tugas Gus Hayat adalah mencari orang-orang gemblung untuk diserahkan ke abahnya untuk dilakukan terapi penyembuhan. Dari informasi ini maka keterlibatan Gus Hayat dalam proses terapi gangguan jiwa bukanlah dimulai dari pendirian Pesantren Alif Ba melainkan sejak abahnya masih hidup meskipun perannya belum sentral. Wawancara dengan Bara (santri senior) disela-sela mengikuti persiapan wirid malam Jumat tanggal 1-2 Desember 2022

[749]Muhammad Hasan memiliki 6 anak yang terdiri Siti Chamidah, Chamzah Hasan, Khayatul Makki, Siti Inayah, Hakim Annaisabury, Mustain dan Zulaikhah. Secara genealogis Mbah Muhammad Hasan mondok di KH. Muslih dan KH. Soim di Pesantren Roudhotut Tolibin Tanggir, Mbah Muhajir Bendo Pare, Mbah Ikhsan Jampes dan Pesantren Al Anwar Sarang Rembang. t

mengalami jumlah jamaah yang sangat banyak bahkan untuk pengajian selapanan yang dilaksanakan setiap Ahad Kliwon dihadiri puluhan ribu santri kalong yang hadir dari kabupaten sekitar yaitu Wonosobo, Kebumen, Banjarnegara, Purbalingga dan Banyumas.

Dalam posisi sebagai salah satu pengasuh utama Pesantren Tanbihul Ghofilin inilah Gus Hayat mengalami pergolakan *batin* yang mana dia merasa jenuh dengan hidupnya, baik dalam aspek capaian dan apa yang dia punya. Gus Hayat juga merasa *kesuh* dengan semua orang. Hal ini dikarenakan dia melihat kebanyakan manusia dalam hidup dan berinteraksi dengan sesama sangat penuh kepura-puraan, tidak tulus, penuh kebohongan, *nglomboni* dan selalu ada motif. Pada situasi seperti inilah Gus Hayat *males* untuk ketemu orang dan hanya mau berinteraksi dengan alam yang menurutnya tulus dan tidak *neko-neko.*

Di awal tahun 2019, Gus Hayat menyempatkan sowan ke gurunya (Mbah Maimun Zubar Pengasuh Pesantren Al Anwar di Sarang Rembang) dan mengutarakan semua keluh-kesahnya. Akhirnya Mbah Maemun Zubair *dawuh* untuk mencari tempat *uzlah* (menyepi-menyendiri). Lebih bagus lagi apabila di tempat tersebut ada pertemuan dua arus sungai. Setelah mencari ke beberapa tempat dan melalui riyadhoh, tidak jauh dari pesantren, tepatnya di sebelah selatan kurang lebih 800meter dari Pesantren Tanbihul Ghofilin terdapat tempat yang memenuhi kriteria yang dipersyaratkan. Tempat ini awalnya penuh dengan semak belukar dan pohon-pohon besar[750] yang di bagian samping kiri terdapat pertemuan dua arus sungai yang sering disebut dengan istilah *Kali Tarung, Kali Tempuran, Kali Tepuk* atau bahkan ada yang menyebut *Kali Pethuk*. Di tempat inilah Gus Hayat memulai hidup

[750]Dibawah salah satu pohon besar yang ada ditempat ang nantinya menjadi pesantren Alef Ba ini terdapat makam yang oleh Habib Lutfi dissebut sebagai makam Raden Mas Sayyid yang merupakan santri penderek dari Sunan Kalijogo. Di komplek makam inilah dulu Gus Hayat melakukan dizir seorang diri lama kelamaan santri dan masyarakat ekitar mengikuti dzikir tersebut hingga sekarang tempat dzikir dan istigozah dipindahkan ke Masjid karena tempat awal yang sudah tidak mampu menampung jamaah. Kegiatan rutinan dzikir istigozah ini dilaksanakan setiap malam Jumat yang juga di isi dengan terapi baik spiritual, medis dan juga beragam aktivitas sosial lain. Hasil pengamatan dan wawancara dengan Gus Hayat pada 24-25 November 2022

menyendiri sesuai perintah Mbah Mun dengan hanya berbekal korek api dan pisau kecil. Anak istrinya ditinggalkan sementara untuk mencari ketenangan batin. .

> Peneliti hidup di sini ini kan baru 4 tahun. Tadinya hutan. Sendirian nggak ada lampu. Di sini ini awalnya gubuk bambu. Ya sudah jenuh, ketemu manungsa sebel, males. Peneliti sampai tahapan su'udhon yang sangat parah. Wong iku pembohong dan sama membohongi, wislah nyong tak karo gusti Allah baen, nyong tak belajar karo alam, tak ngomong karo wit pring, tak ngomong karo wit gedang, tak ngomong karo banyu, tak ngomong karo watu. Apa-apa sudah tercapai, sehingga peneliti konsul ke Mbah Maimun. Mbah Mun matur: "kowe arep ngolek Alif karo Ba yo, goleken nggon sing penak, syukur-syukur ono kaline loro gathuk. Kowe poso yo 40 dino, jam siji nganti jam 4 kowe nang kalinya nyemplung, bukamu yo sak anane nang kebon, anane godong yo godong, banyu yo sak anane". Yo tak lakoni. Moso matio sing prentah wali. Tapi tirakatnya labas sampai 7 bulan peneliti sendiri di sini ora ngomong sama manungsa[751]

Sesuai arahan Mbah Maimun, Langkah awal yang dilakukan adalah membangun gubuk kecil ukuran 2x2 meter untuk *tapa brata* dan menyendiri dengan maksud membersihkan hati. Selama *tapa brata* inilah Gus Hayat melaksanakan puasa selama 40 hari dengan menu buka puasa dari apa saja yang ditemui di sekitarnya seperti umbi-umbian yang *dikorek-korek* dari tanah dengan pisau kecil yang dibawanya. Apabila tidak menemukan umbi-umbian Gus Hayat hanya memakan daun-daunan. Untuk minum Gus Hayat memanfaatkan air belik yang dia buat sendiri dengan *tata'an* batu seadanya. Hal yang membuat Gus Hayat yakin adalah tirakat yang dijalaninya adalah perintah Mbah Mun yang dikenal wali, dia berkata: "masa perintah wali membuatnya mati"

Gubuk kecil yang terbuat dari bahan dasar bambu sebagai tempat menjalani laku spiritual ini dibuatnya sendiri tanpa bantuan siapa pun. Gubuk

---

[751]Wawancara dan observasi dengan Gus Hayat pada malam Jumat tanggal 01-02 Desember 2022

ini terletak di bagian ujung dari lahan yang awalnya hutan yang menjadi cikal bakal pesantren Alif Ba ini. Lokasi gubuk didirikan tepat berada di tengah pohon-pohon besar dan semak belukar yang tentu sangat sepi ditaMbah dengan tanpa penerangan apa pun. Saat observasi, kondisi gubuk kecil ini, sekarang telah mengalami perbaikan dari yang awanya bambu sekarang diperbagus dengan bahan kayu jati yang banyak tumbuh di sekitarnya. Sekarang gubuk ini juga sedikit diperluas dengan bentuk yang lebih representatif dengan tetap tanpa penerangan apa pun sebagai sarana untuk *muhasabah* hati dan diri .

Gambar 26 Di tempat inilah awal proses Uzlah Gus Hayat

Sesuai perintah Mbah Maimun Zubair, Gus Hayat melakukan Uzlah disertai puasa yang diniatkan secara ikhlas hanya untuk membersihkan hati dan upaya semakin mendekatkan ke entitas Ilahi. Selama masa puasa ini pula, setiap dini hari kurang lebih jam satu sampai menjelang subuh, Gus Hayat melakukan *topo kungkum* di pertemuan sungai tepuk dengan duduk bersila di atas tumpukan batu yang telah disusun dan dipersiapkan sebelumnya. Sungai tepuk dalam kepercayaan masyarakat Jawa adalah sungai yang mistis yang biasa dipergunakan untuk melakukan ritual-ritual khusus. Saat *topo kungkum* inilah pula Gus Hayat diijazahi oleh Mbah Mun, wirid-wirid khusus yang harus dibaca dengan hitungan tertentu dan i yang khusus. Ritual *topo*

kungkum ini dilakukannya selama 7 bulan, lebih lama dari yang dipersyaratkan Mbah Mun yang hanya 40 hari. Selama masa *uzlah* inilah Gus Hayat betul-betul sendiri dan tidak boleh ada seorang pun yang mengunjungi baik anak, istri, saudara apalagi santri.

Gambar 27 Kali Pethuk tempat Gus Hayat Topo Kungkum

Setelah selesai tirakat, hutan tempat uzlah ini perlahan dibersihkan dan menjadi cikal bakal berdirinya tempat ngaji yang oleh Mbah Maimun Zubair diberi nama Pesantren Alif Ba. Alif secara substantif melambangkan ma'rifat yang mana manusia hidup itu harus tegak berdiri dari bawah ke atas menuju Allah dengan mempertahankan tauhid, sedangkan Ba melambangkan perahu yang mana hidup di dunia ini membutuhkan perahu untuk piranti berkehidupan berpetualang dari pulau satu ke pulau yang lain. Perahu ini melambangkan ilmu-ilmu yang beraneka ragam yang harus dikuasai dan disinergikan agar hidup kita dalam kehidupan ini benar dan pulang secara baik.

Awalnya Pesantren Alif Ba ini tidak disebut pesantren melainkan kampung santri. Disebut demikian dikarenakan konsep awalnya tidak ada sebutan Kiai-santri secara diametral karena semua yang ada adalah santri. Termasuk Gus Hayat sendiri juga memosisikan sebagai santri yang terus harus selalu belajar untuk menuju Allah secara kafah. Dalam perjalanan

waktu, pelafalan Pesantren Alif Ba muncul secara lisan dan dipopulerkan oleh masyarakat untuk menyebut kampung santri tersebut. Di tempat inilah santri-santri khusus yang terdiri dari preman, *gali*, napi-napi bawah umur, napi yang akan bebas bersyarat dan para OGDJ belajar ngaji untuk menginsafi diri dan memperbaiki perilaku menyimpang yang telah sekian lama dilakukan agar bisa berubah menjadi manusia yang ingat Allah dan insaf dari perilaku yang selama ini telah ingkar dan jauh dari Allah. Aktivitas ini tentu selaras dengan maksud Tanbihul Ghofilin yaitu mengingatkan orang-orang yang lupa dan melupakan Allah untuk kembali.

Konsep Pesantren Alif Ba bukanlah seperti pesantren yang kita kenal pada umumnya melainkan konsep pesantren yang memosisikan diri sebagai kanalisasi santri khusus dengan menampung anak jalanan, punk, preman, gelandangan, pengemis dan narapidana. Khusus untuk napi, Gus Hayat memiliki kerjasama dengan polres dan Lapas untuk napi-napi yang akan bebas bersyarat bisa dilakukan pembinaan di pesantren ini. Pilihan untuk menjadi kanalisasi karena pesantren ini memosisikan diri sebagai rumah dan tempat yang nyaman untuk orang-orang yang memiliki masalah kehidupan, sehingga di pesantren ini tidak hanya semata ngaji melainkan sekolah hidup dan kehidupan berbasis hikmah. Dalam konsepsi Gus hayat, santri Pesantren Alif Ba tidak semata sebagai santri *mligi* sebagaimana santri dipesantren lain yang hanya disibukkan dengan ngaji dan ngaji, melainkan sebagai santri *pesagi*, yaitu santri yang menguasai segala hal, baik ilmu lahir dan ilmu batin. Bukan sekedar ‘bisa apa’ tapi ‘apa-apa bisa’[752].

Ikon dari Pesantren Alif Ba ini adalah bangunan masjid dari kayu yang menurut penelitian Tim IPB, kayu yang digunakan untuk soko guru yang empat sebagai tiang utama ternyata telah berumur lebih dari 600 tahun, sedangkan kayu pengimamannya telah berumur lebih dari 1200 tahun. Kayu-kayu ini didapatkan dari berbagai daerah seperti Tuban, Bojonegoro, Rembang dan Banyumas, yang umumnya dari penggalian di dalam tanah dan

[752] Wawancara dan observasi dengan Gus Hayat pada malam Jumat tanggal 10-12 Desember 2022

munculnya pun dengan ritual khusus, sehingga oleh masyarakat sering disebut sebagai *kayu thiban*.

Gambar 28 Masjid Kayu yang menjadi ikon Pesantren Alif Ba yang diberi nama Masjid Muhammad Hasan

Secara formal Gus Hayat menempuh Pendidikan dasar di SDN Mantrianom, dilanjutkan SMPN 1 Bawang dan SMA Cokroaminoto Banjarnegara serta kuliah di Fakultas Hukum UII. Secara non formal Gus Hayat *nyantri laku* dan *tabarukan* di beberapa pesantren. Penekanan pada istilah *laku* dan *tabarukan* ini dikarenakan secara formal Gus Hayat tidak terdaftar dan tercatat sebagai santri, tetapi senyatanya dia berada dan belajar hikmah di situ. Pesantren Pertama yang d*isin*ggahi adalah Pesantren Tanggir Tuban pada tahun 1986. Napak tilas abahnya (Mbah Muhammad Hasan) yang juga belajar dipesantren ini. Menurut pengakuan teman *nyantrinya* dulu yang sekarang mengasuh Pesantren Manarul Quro Tanjung Muli Kemangkon Purbalingga[753], Gus Hayat tidak lama di Pesantren Tanggir ini, hanya sekitar setengah tahun. Dalam waktu yang singkat itulah Gus hayat banyak melakukan tirakat dan belajar ilmu hikmah.

[753]Wawancara dengan teman nyantrinya Gus Hayat di Tanggir yaitu Bu Nyai Muriah dan Kyai Hasan pada 10 Desember 2022

Salah satu momen yang diingatnya adalah ketika dia dan beberapa santri menonton orkes dangdut yang pimpin oleh Marakarma, mendadak Gus Hayat *diawe* oleh Marakarma untuk naik ke atas panggung. Bergegaslah Gus Hayat naik tetapi dengan sigap pihak keamanan (tentara dan polisi) yang salah paham, menghalangi dan memukulinya beramai-ramai tetapi Gus Hayat yang tidak melawan ternyata tidak terluka dan tidak merasa kesakitan hingga suatu saat Gus Hayat memiliki kesempatan melawan dengan satu kali pukulan yang akibatnya semuanya seketika terpelanting dan tidak mampu bangun kembali. Dipesantren Tanggir inilah Gus hayat melakukan beberapa tirakat, diantaranya adalah Puasa *dhalalil* selama tiga tahun, *mlaku nggemblung*, Puasa di dalam sumur selama 41 hari yang saat buka cuma minum satu teguk air, dan topo pendem selama 3 hari.

Beberapa pengakuan lain yang bersumber dari temannya nyantri juga menunjukkan bahwa Gus Hayat sudah pintar kecil bahkan sudah mampu membaca kitab kuning dan *nuruni ilmu hikmah* yang dimiliki oleh abahnya (Mbah Muhammad Hasan). Menurut pengakuan Gus Hayat sendiri dia adalah indigo. Sejak kecil dia sudah mampu melihat dan berkomunikasi dengan hal-hal yang irasional tetapi atas bimbingan dari abahnya kemampuan itu di asah dan dimaksimalkan untuk kemanfaatan dan kemanusiaan.

> Peneliti itu dari kecil sudah bakat dan aneh, peneliti itu saat bayi kan nggak ikut orang tua, dititipkan, sing nyusoni telu. Dulu zaman peneliti SD ingat peneliti kelas 2, bangun tidur sering mendapatkan sesuatu di tangan, trus peneliti sampai SMA kelas 2 kulo bangun tidur pasti di perlak yang sebagai alas tidur ada pasir, sekarang pasirnya masih ada 12 kilo ada itu. Pasirnya kayak kristal. Peneliti kan takut tapi kan dibimbing terus secara spiritual sama abah, “ora usah wedi’. Emang dari kecil peneliti sudah lihat hal-hal gaib. Indigo peneliti. Awalnya peneliti ketakutan, tetapi terus dibimbing oleh Abah sehingga sampai sekarang tidak ada masalah. Kalau boleh minta sih kepengin menjadi orang normal. Ngak usah aneh-aneh[754]

[754] Wawancara dan observasi dengan Gus Hayat pada malam Jumat tanggal 22-23 Desember 2022

Pada awal tahun 1987, Mbah Maimun Zubair (yang populer disebut Mbah Mun) mulai dikenal dan popular disebut wali. Gus Hayat yang saat itu masih *mondok* di Tanggir berkeinginan untuk membuktikan kewalian Mbah Mun, dengan terlebih dahulu *krenteg* dalam hati, *Mbah Mun Pancen Wali nek aku teko disugati Sego goreng, ayam bakar, Soun dan wedang Jembawuk* (*wedang kopi plus santen*). Untuk membuktikannya Gus Hayat *ngontel* (naik sepeda) dari Tanggir ke Sarang Rembang yang berjarak kurang lebih 40 KM. Sesampai di Gerbang Pesantren Al Anwar Sarang, Gus Hayat sudah disambut oleh Mbah Mun dan dipersilahkan langsung ke dapur, hidangan yang *dikrentegke* itu telah lengkap disediakan di meja makan, dan dipersilahkan untuk menyantapnya. Sambil menangis Gus Hayat menghabiskan semua hidangan tersebut dan mengakui kewalian Mbah Mun. Mulai saat itulah Gus Hayat memantapkan hati untuk *khidmah* dan "mencintai" Mbah Mun selamanya, bahkan sampai akhir hayatnya di Makah, Gus Hayatlah yang diajak dan diminta menemani.

Selain di Tanggir dan Sarang, Gus Hayat juga tabarukan dan berguru kepada Gus Miek Ploso, Gus Ma'sum Pagar Nusa Jombang, Mbah Dimyati Banten, dan Mbah Amin Ponpes Benda Bumiayu. Saat nyantri di Bumiayu inilah Gus Hayat yang tidak dikenal dan menyembunyikan statusnya sebagai Gus dikenal sebagai santri yang pintar dan *royal* (berbagi) dengan sering memberikan *duwit sak kresek* kepada santri-santri lain dan membiayai ziarah Walisongo. Pengakuan ini selaras dengan pernyataan Gus Hayat yang berpesan untuk menjadi manusia yang baik hati, karena apa pun yang kita lakukan pasti akan kembali pada diri sendiri.

2. The Plegia Collaborative Therapy

Awal munculnya terapi ODGJ di Pesantren Alif Ba bukan atas dasar kesengajaan melainkan sebagai respons atas beragam keluhan dari masyarakat yang salah satu dari keluarganya mengalami gangguan jiwa dan meminta Gus Hayat untuk melakukan ikhtiar penyembuhan. Dari satu kasus yang tertangani, maka informasi sembuhnya ODGJ ini *getok tular* dan

menyebar begitu cepat, apalagi semua proses terapi ODGJ dan terapi lainnya di fasilitasi oleh Pesantren Alif Ba adalah gratis.

Proses terapi ODGJ yang dilakukan oleh Gus Hayat di Pesantren Alif Ba, secara konsep merupakan kolaborasi-akulturatif dari beragam bentuk penyembuhan yang terdiri dari medis, alternatif, herbal, *praying* dan beragam aspek lain. Model ini didasarkan atas pemahaman bahwa semua ilmu itu ciptaan Allah sehingga jangan dipertentangkan apalagi saling menafikan. Mengakui keunggulan masing-masing adalah kebodohan, karena beragam riset terbaru menunjukkan bahwa layanan medis bukan satu-satunya wasilah untuk sembuh. Medis membutuhkan alternatif dan sebaliknya alternative membutuhkan medis. Hal ini karena apabila seseorang terlalu terobsesi dengan medis maka akan menggerus nilai tawakalnya dan hanya terfokus pada ikhtiar. Oleh karenanya semua ilmu itu harus akur, karena manusia hanya mampu ikhtiar dan perantara kesembuhan sedangkan penyembuh yang sesungguhnya adalah Allah yang maha sempurna.

Sikap Gus Hayat yang menjunjung tinggi harmonisasi atas semua komponen terapi yang terdari dari medis, herbal, spiritual, alternatif dalam terapi ODGJ juga didasarkan atas pesan Mbah Maimun Zubair yang me-*wejang*-nya bahwa menjadi orang Islam itu tidak boleh galak-galak melainkan harus selalu asih asuh dan selalu menebar kasih peneliting pada semua makhluk. Kalau sikap-sikap ini yang dilakukan maka apa pun masalah yang dihadapi pasti diberikan jalan keluar oleh Allah dan ujungnya akan menjadi manusia yang bermanfaat.

Pemahaman dasar inilah yang melandasi proses terapi ODGJ di pesantren Alif Ba ini, tidak semata dilakukan oleh Gus Hayat, melainkan oleh tim yang disebut dengan nama The Plegia yang dalam istilah kedokteran memiliki arti lumpuh. Penamaan The Plegia dikarenakan ODGJ itu telah lumpuh akal, lumpuh ekonomi, lumpuh Pendidikan dan lumpuh fungsi kemanusiaan lainnya. The Plegia[755] atau yang sering disebut juga sebagai Tim

[755]The Plegia yang terdiri dari Dokter, Perawat, psikolog, Herbalis, Therapis selain melakukan hal-hal kemanusiaan terhadap ODGJ juga memberikan layanan dan pengobatan gratis

ODGJ Pesantren Alief Ba terdiri dari unsur dokter, perawat, terapis, psikolog, herbalis dan beragam unsur lain yang secara sukarela bergabung, yang tentu di bawah komando Gus Hayat. Banyaknya unsur yang tergabung dalam tim ini dikarenakan menurut Gus Hayat, kita ini sekarang hidup di jaman modern yang ditandai dengan tumbuh pesatnya beragam ilmu dari beragam disiplin, oleh karenanya kita jangan membatasi diri, jangan saling merendahkan, tetapi harus dirangkul semuanya untuk menunjukkan kehebatan dan potensi masing-masing demi kemanusiaan. Sikap akomodatif atas beragam keahlian terapi yang harus dimaksimalkan dalam bersinergi ini didasarkan pada pemahaman bahwa semua ilmu itu secara substantif sumbernya dari Allah, dan hanya Allahlah yang memiliki kuasa menyembuhkan, sehingga semua pendekatan dan disiplin keilmuwan yang berbeda itu hanyalah wasilah dalam perspektifnya masing-masing. Oleh karenanya sangat dimungkinkan untuk selalu bekerjasama demi asas manfaat dengan sikap untuk selalu menjadi rahmat bagi semua alam.

> Prinsip peneliti yang sempurna itu hanya Allah. Manusia tempatnya bodoh dan nggak mungkin menguasai semua ilmu. Kiai pun sama, dokter pun sama. Maka peneliti berpikir bagaimana dalam dunia modern ini sesuatu yang sudah dianggap irasional, tidak relevan lagi, ortodok dan tidak modern lagi di pesantren karena yang dipelajari kan kitab klasik seperti al Aufaq, Khozinatul Asror, Samsul Maarif Kubro, maka agar eksistensi irasional ini terus berjalan maka kami ingin menyatukan ilmu-ilmu hikmah, kedokteran, herbal, holistik ini menyatu. Andaikan ini menyatu maka banyak yang tertolong karena masing-masing punya spesifikasi sesuai bidangnya yang tidak mungkin berbenturan. Karena medis itu harus disambung dengan alternatif. Kalau hanya medis saja maka tingkat tawakalnya kurang karena hanya ikhtiar, karena perintah Allah itu ikhtiar dan tawakal. Contoh, kalau ada ODGJ kami mencoba mensinkronkan. Sebelum ditangani oleh medis karena membawa *gaman,* dokter kan nggak berani maka peneliti yang turun dulu peneliti bacakan dengan doa-doa khusus biar nurut. Kalau sudah nurut dibawa ke mobil dikasih minuman. Nah di sinilah medis masuk dengan memberikan obat-

kepada masyarakat umum yang biasanya dilaksanakan setiap malam Jum'at bada Isya sebelum dilaksanakannya istighosah.

obat tertentu yang diminumkan dengan air yang sudah peneliti doa'i. setelah sampai ke RSJ baru murni medis, peneliti membantu secara spiritual dari rumah dengan manakib[756].

The Plegia ini beraktivitas secara tidak terprogram sesuai dengan komando Gus Hayat. Di tengah kesibukannya sebagai Kiai dan politisi, apabila dia berkehendak maka dia mengumpulkan tim dan mempersiapkan berbagai peralatan yang kemungkinan dibutuhkan seperti ambulans, obat-obatan, borgol, suntikan, dan sejenisnya sesuai disiplin keilmuwan anggota tim. Setelah berkumpul tim bergerak untuk mencari ODGJ di jalanan sekitar Banjarnegara. Penjaringan ODGJ versi jalanan ini, sehari terkadang mendapatkan 2 sampai 5 orang. Proses penjaringan dimulai dengan penyisiran, dan apabila ditemukan OGDJ maka dilakukan pengamatan sekilas, apabila akomodatif maka dilakukan komunikasi agar mau diajak ke pesantren, tetapi apabila *ngamukan* maka Gus Hayat akan melakukan upaya khusus dengan doa-doa tertentu supaya ODGJ ini mau manut dan nurut untuk diajak ke pesantren. Selain proses penjaringan, Tim ODGJ The Plegia juga hadir dan bergerak kelapangan atas panggilan dan permintaan dari masyarakat karena ada ODGJ yang me*ngamuk* dan meMbahayakan keselamatan warga sekitar.

Tahap selanjutnya, setelah para ODGJ baik dari hasil penjaringan di jalan maupun laporan dari masyarakat, maka langkah awal setelah sampai di pesantren proses terapi dilakukan dengan tahapan sebagai berikut:

a. Dipotong dan dirapikan rambutnya. Proses ini dilakukan langsung oleh Gus Hayat. Menurut pengakuan beberapa santri yang telah melalui proses tersebut diperoleh informasi bahwa proses ini disebut dengan "penggundulan" karena hasil akhirnya adalah "gundul plontos". Tempat

[756]Wawancara dengan Gus Hayat pada Kamis Malam Jum'at 22-23 Desember 2022

penggundulan ini dilaksanakan di depan pendopo pesantren yang bersebelahan langsung dengan masjid[757].

b. Dimandikan di Kali Tepuk dengan terlebih dahulu dilakukan ritual dan doa-doa khusus yang dipimpin oleh Gus Hayat. Pada pemandian yang pertama kalinya ini semua prosesi dipimpin langsung olehnya yang disebut Abah oleh para santrinya[758].

c. Setelah digundul dan dimandikan, ODGJ ini dengan bantuan para santri senior dipakaikan baju yang pantas, mudah dan layak yang biasanya adalah sarung/kolor dan kaos oblong. Setelah itu diajak ke pendopo untuk dikasih makan dan setelah selesai OGDJ ini disediakan tiga pilihan minum yang terdiri dari air putih, teh dan kopi dalam tiga gelas yang berbeda dan transparan. Pemberian tiga jenis minuman ini merupakan cara dari Gus Hayat untuk melakukan deteksi terhadap tingkat gangguan jiwa yang dialami santri. Sesuai penuturannya, OGDJ yang memilih gelas yang berisi air putih dan meminumnya, memiliki tingkat gangguan jiwa yang ringan dan mudah untuk dilakukan terapi penyembuhan. Gangguan jiwa level ini biasanya disebabkan karena stress korban percintaan dan ekonomi. Untuk OGDJ yang memilih gelas berisi teh dan meminumnya itu mengindikasikan tingkat gangguan jiwa sedang. Oleh Gus Hayat, gangguan jiwa level ini disebut "*rasdan*" yang merupakan akronim dari "kadang waras dan kadang edan". Gangguan jiwa level ini perlu ritual-ritual yang lebih khusus dalam proses penyembuhannya dan terakhir bagi ODGJ yang memilih gelas berisi kopi dan meminumnya ini mengindikasikan tingkat gangguan jiwa berat yang memerlukan terapi secara khusus. Untuk ODGJ yang tidak memilih ketiga jenis minuman dan bahkan membuangnya mengindikasikan tingkat gangguan jiwa yang

---

[757]Wwaancara pada 25 Desember 2022 dengan salah satu santri mantan ODGJ yang masih menetap di Pesantren Alif Ba yang bertugas menyiapkan kopi untuk tamu-tamu yang datang

[758]Proses memandikan ODGJ di Kali Tepuk di Komplek Pesantren Alif Ba ini mulai tahun 2021 dihentikan dan dialihkan dengan langsung dimandikan dengan cara biasa di RSI Banjarnegara dikarenakan ada kejadian, saat proses memandikan ODGJ dan Gus Hayat sedang dengan salah satu ODGJ, ada ODGJ lain yang mengamuk dan berlari dan memukul istri Gus Hayat dengan kayu hingga terluka.

deritanya sangat parah yang memerlukan upaya sangat ekstra untuk proses penyembuhannya.

Dari ketiga proses awal yang terdiri dari para ODGJ digundul-dimandikan, dikasih makan-minum, kesemuanya dilakukan dengan terlebih dahulu dibacakan doa-doa khusus. Air yang digunakan untuk memandikan juga terlebih dahulu didoakan demikian juga dengan minuman dan makanan yang akan disajikan untuk para ODGJ juga telah dibacakan doa-doa. Salah satu doa yang baca adalah:

فَفَهَّمْنَاهَاسُلَيْمَانَ وَكُلاًّ اَتَيْنَاحُكْمًاوَعِلْمًاوَسَخَّرْنَامَعَ دَاوُدَالْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ، وَكُنَّا فَاعِلِيْنَ. يَاحَيُّ يَاقَيُّوْمُ يَا رَبَّ مُوْسَى وَهَارُوْنَ وَرَبَّ اِبْرَاهِيْمَ وَيَا رَبَّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَجْمَعِيْنَ. اَكْرِمْنِيْ بِجُوْدَةِ ٱلْحِفْظِ وَسُرْعَةِ ٱلْفَهْمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا رَبَّ ٱلْعَالَمِيْنَ[759]

Doa ini dibaca satu kali tanpa nafas dan kemudian ditiupkan ke air yang digunakan untuk prosesi memandikan, ke makanan dan minuman yang akan diberikan. Dengan dibacakan doa ini diharapkan atas kuasa Allah para ODGJ diberikan pemikiran yang kembali sehat dan normal.

Beberapa doa lain untuk keperluan khusus diantaranya adalah, Pertama: Doa untuk segala hajat dengan membaca. *“Ratu golang galling, ora dadi ratu dadi golang galling, ketiban idhu putih, idhu putihe gusti Allah Lailahaillah Muhammadurosululllah”*, dibaca 1 kali tanpa napas untuk setiap hajat. Dalam versi lain ada redaksi yang sedikit berbeda yaitu: *“Ratu golang-galing, ora sido dadi ratu golang galling, idhu putih idhu geni, yo idhune Allah ta’ala, lailahaillah muhammadurrosulullah*, dibaca 3 kali untuk penyembuhan fisik.

[759]Artinya: Maka Kami telah memberikan paham kepada Nabi Sulaiman tentang hukum dan ilmu pengetahuan yang lebih tepat; dan kepada mereka telah Kami berikan hikmah dan ilmu dan telah Kami tundukkan gunung-gunung dan burung-burung, semua bertasbih bersama Nabi Daud. Dan Kamilah yang melakukannya. “Wahai Zat Yang Maha Hidup dan Maha Berdiri pada zatnya sendiri, Tuhannya Nabi Musa dan Nabi Harun, Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Isa dan Nabi Muhammad saw. Muliakan aku dengan hafalan yang bagus, pemahaman yang tangkas, anugerahkan aku hikmah, ilmu pengetahuan, kecerdasan yang mantap, akal yang sempurna dan kesabaran dengan pangkat Nabi Muhammad saw. Wahai Tuhan semesta alam

Kedua: Doa untuk hajat-hajat yang khusus dengan membaca kedua doa berikut sebanyak 40kali dalam 40 malam. Kedua doa khusus ini adalah:

> Bismillahirrohmanirrohim
> Allahummasholliala sayidina Muhammad
> Kun fayakun
> Rinekso deneng Allah
> Jinogo malaikat papat
> Pinayungan deneng poro wali
> Lailahaillah Muhammadurosulullah
>
> Bismillahirrohmanirrohim
> Niat ingsun matek aji, ajining cahyo, cahyoning wong sak jagat
> Madep ngetan ketemu jagat etan
> Madep ngidul ketemu jagat kidul
> Madep ngulon ketemu jagat kulon
> Madep ngalor ketemu jagat elor
> Lailahaillah Muhammadurosulullah
> Cahyone siro yo cahyoku
> Cahyone gusti Allah yo cahyoku
> Nure Muhammad ya nur ku (dibaca 40x selama 40 malam)[760]

Dari proses awal terapi ini selalu dilakukan pemantauan secara intensif oleh Gus Hayat, terutama terkait kemampuan untuk mandi sendiri apakah sudah progres atau belum, cara berpakaiannya yang sudah rapi atau masih asal-asalan, cara makan-minumnya sudah baik atau masih belepotan. Dari hasil pemantauan perilaku inilah Gus Hayat melakukan treatment lanjutan terutama pada aspek doa yang tidak hanya doa yang terdeskripsikan di atas, tetapi ditaMbah doa-doa khusus lain yang disesuaikan dengan kemajuan dari proses terapi masing-masing ODGJ. Apabila progres pemantauan menurut Gus Hayat, ODGJ tertentu sudah bisa dilepas terbuka maka yang bersangkutan diperbolehkan berorientasi bersama santri-santri lain, tetapi apabila masih belum maka masing-masing ODGJ masih dikawal oleh masing-masing satu santri senior secara bergantian.

---

[760]Hasil observasi dokumentatif melalui alifba TV

Beberapa aktivitas yang wajib diikuti oleh santri ODGJ yang sudah bisa dilepas adalah mengaji, mandi tobat-istigasah, dan beragam program yang menuntut aktivitas fisik.

a. Mengaji di setiap pagi dan sore hari
b. Shalat lima waktu dan *Dzikir* pasca Shalat
c. Mandi Tobat dan Istighosah

Proses mandi tobat ODGJ dilakukan secara bersama-sama dengan pendampingan oleh santri-santri senior[761]. Tempat memandikannya adalah di Kali Tepuk yang berada di samping *Ndalem* Gus Hayat. Proses ini dilakukan setiap malam Jumat kurang lebih pukul 9 malam. Pasca mandi semua santri melakukan prosesi selanjutnya yaitu wudhu dan Shalat Taubat secara berjamaah dipimpin oleh santri yang dituakan. Selanjutnya semua santri mengikuti *Dzikir* dan mujahadah yang dipimpin langsung oleh Gus Hayat. Saat proses *Dzikir* dan mujahadah inilah semua lampu dimatikan sampai kegiatan ini selesai. *Dzikir* dan Mujahadah malam Jumat ini menurut pengakuan Gus Hayat dimaksudkan untuk sterilisasi dari berbagai pengaruh buruk dari unsur-unsur negatif yang mengganggu para ODGJ. Saat Mujahadah malam Jumat inilah santri-santri yang sudah alumni yang umumnya adalah mantan pecandu narkoba, preman, narapidana dan masyarakat sekitar hadir dan mengikuti kegiatan secara khusuk sampai selesai yang biasanya menjelang dini hari. Setelah istighosah selesai para santri ODGJ ini *ditimbali* Gus Hayat untuk dikasih ijazah berupa puasa tiga hari dan di setiap harinya harus membaca doa-doa khusus sebanyak 1000 kali. Ijazah yang diberikan ini berbeda untuk tiap santri karena menyesuaikan dengan kebutuhan dan tingkat kesembuhan santri.

Aktivitas harian yang harus dilakukan oleh santri ODGJ selain hal-hal di atas adalah olah tubuh dengan aktivitas yang melelahkan seperti di pagi hari

---

[761]Proses pemandian ODGJ secara bersama-sama dengan melibatkan santri senior ini dimaksudkan sebagai pengawasan, karena umumnya para OGDJ ini akan mengamuk dan menolak untuk dimandikan. Pada kehidupan keseharian dari para OGDJ yang sudah proses sembuh di Pesantren ini juga dipantau 24 jam oleh santri-santri senior ini. Pemantauan ini dimaksudkan untuk menjaga ketertiban dan keamanan serta melakukan pembiasaan pada perilaku manusia pada umumnya.

diajak ke kebun untuk mengolah sawah/ladang menjadi lahan yang siap tanam dari jam 08 pagi sampai 11 siang. Aktivitas fisik ini dimaksudkan untuk melakukan rangsangan saraf motorik dan otot supaya berfungsi sebagaimana awalnya disertai dengan paparan sinar matahari pagi yang bagus untuk metabolisme tubuh. Pada tahun 2000 saat pondok melakukan pembangunan maka para santri ODGJ ini difasilitasi dengan beragam aktivitas fisik seperti *ngaduk, ngusungi boto, ngusungi watu lan laden*.

Untuk beberapa santri ODGJ yang dilakukan terapi tahap pertama masih tetap me*ngamuk* dan progresnya lambat maka dirujuk ke Bangsal Jiwa di RSI Banjarnegara untuk dilakukan isolasi dan treatment khusus yang melibatkan dokter spesialis kejiwaan, psikolog dan layanan kesehatan medis lain dengan tetap dilakukan pemantauan secara intensif oleh Gus Hayat melalui CCTV yang terhubung langsung ke ponselnya. Saat proses isolasi inilah dilakukan proses terapi kolaboratif dari aspek spiritual, herbal, obat-obatan medis dan penyembuhan tradisional.

Aspek spiritual yang dilakukan oleh Gus Hayat untuk menopang proses terapi kolaboratif untuk ODGJ yang diisolasi di RSI dan ODGJ yang sudah bisa dilepas dan berinteraksi secara luas di Ponpes Alif Ba adalah manakiban. Ijazah manakib ini diperoleh oleh Gus Hayat dari abahnya (Muhammad Hasan) yang mendapat ijazah dari gurunya Mbah Ikhsan Jampes Kediri. Yang unik dari manakiban ini adalah segala *ubo rampe* yang terdiri dari satu *tumpeng, ingkung* jago putih mulus, roti tawar, susu, teh, kopi, *jembawuk, sambel cos*, sambal ikan asih dan *sego* uduk harus dimasak dan disajikan oleh dua laki-laki *yang mendawamkan wudhu dan mbisu* dari mulai menyiapkan bahan untuk dimasak sampai acara manakiban selesai. Proses memasak dimulai bada asar sedangkan prosesi pembacaan manakib dimulai bada isya. Manakib untuk terapi ODGJ dibaca oleh 11 orang yang salah satunya Gus Hayat dengan posisi duduk bersila[762], melingkari beragam ubo rampe

[762]Untuk keperluan terapi ODGJ cukup 1 tumpeng dengan 11 orang yang baca manakib, untuk calonan lurah perlu 3 tumpeng, dengan masing-masing tumpeng dibacaain manakib 11 orang. Untuk pencalonan Bupati 33 tumpeng dengan masing-masing tumpeng dibacaain manakib 11 orang. Untuk pencalonan Gubernut perlu disiapkan 70 tumpeng dengan masing-masing tumpeng dibacaain

masakan yang sudah dipersiapkan. Sampai bacaan *"irhamna ya arrhamarrohimin*", semuanya diam dan berdoa apa hajat yang dimaksudkan, setelah itu bacaan manakib dilanjutkan sampai selesai. Setelah prosesi selesai, *ubo rampe* manakiban yang terdiri makan dan minuman yang sudah didoakan dengan manakib ini diberikan untuk dimakan minumkan ke masing-masing ODGJ

Menurut Gus Hayat, terapi ODGJ adalah terapi yang sangat ringan karena sesungguhnya gangguan jiwa itu disebabkan karena tidak sinkronnya IQ, ES dan SQ yang dipicu karena terlalu tinggi keinginan dengan tidak mengukur kemampuan atau karena belajar yang terlalu ekstrem untuk mendapatkan atau memahami sesuatu tanpa kekuatan hati, sehingga solusinya perlu d*isin*kronkan hati, pikiran dan emosi[763].

Dalam proses terapi ODGJ, Gus Hayat mensyaratkan beberapa hal mendasar yang terdiri:

a. Benahi dulu jiwa kita sebelum melakukan terapi OGDJ

Pembenahan ini diawali dari niat dan motif dalam melakukan terapi dari segala niatan mencari keuntungan, *duwit-duwitan* apalagi menjadikannya profesi. Intinya dalam melakukan proses terapi ODGJ harus jauh dari motif uang tetapi niat tulus untuk membantu sesama demi kemanusian menuju Ridho Allah. Untuk itu perlu *muhasabah* secara terus menerus untuk menjaga hati tetap bersih agar orang yang diterapi mendapatkan kesembuhan. Gus Hayat menunjukkan tempat berbentuk gubuk kecil berukuran 3 x 2meter tanpa penerangan apa pun yang digunakannya untuk mendekatkan diri kepada Allah di setiap malamnya.

Kegiatan bersih-bersih hati ini ada pada dua level yaitu bersih hati dari nafsu duniawi dan bersih hati dari tidak menjalankan syariat. Menurut

---

manakib 11 orang dan untuk pencalonan Presiden perlu 300 tympeng dengan masing-masing tumpeng dibacaain manakib 11 orang. Wawancara dengan Gus Hayat pada malam jumat 5-6 Januari 2023

[763]Dalam Bahasa Gus Hayat, "Wong gemblung kuwi tinggal otak konsletnya di greg saja, itu kan karena konslet saja. Gini lho, orang gemblung it kan orang yang tidak bisa mensinkronkan antara IQ, SQ dan EQ, sehingga solusinya perlu disinkronnkan hati, pikiran dan emosi", Wawancara pada malam Jumat 5-6 Januari 2023.

Gus hayat sebagai orang Jawa upaya bersih-bersih ini bisa merujuk pada tembang *mocopat*, *moco sing papat* yaitu membaca mata telinga hidung dan mulut dari perbuatan tercela dan membersihkan mata hati, telinga hati, penciuman hati dan kata hati dari segala doa agar tetap jernih menerima ilham dari Allah

b. *Ojo Niat Nambani Amergo Sing Iso Nambani Mung Allah*

Secara mendasar Gus Hayat menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang tidak bisa apa-apa, semuanya karena Allah, di sisi lain Allah menciptakan beragam ilmu di dunia ini untuk kemaslahatan manusia untuk itu sehebat apa pun manusia jangan merasa hebat dan harus selalu mau belajar dan ingin tahu hal-hal di bidang lain yang tidak dikuasainya. Oleh karenanya ilmu-ilmu yang beragam ini jangan angkuh dan harus mengerti bahwa keberadaannya hanya karena Allah, sehingga orang yang berilmu tentu orang yang sangat mengerti Allah yang tidak ujub dan selalu ikhlas berbagi dan menebar kebaikan demi kemanusiaan. *Gelem tulung tinulung kanthi ikhlas* dalam Bahasa Gus Hayat[764].

Untuk itulah Gus Hayat menginisiasi untuk merangkul semua orang berilmu dalam beragam bidang, yang terdiri dari dokter, psikolog, perawat, terapis, herbalis, spiritualis untuk bersama-sama berikhtiar untuk kemanusiaan demi Ridho Allah, untuk tidak hanya berorientasi pada diri sendiri dan duniawi semata melainkan mau berbagi ilmu yang dimiliki. "Marilah kita berkolaborasi untuk berbuat baik dengan *nambani* tapi jangan dianggap kita bisa menyembuhkan. Kita hanya wasilah Allah dan semuanya karena Allah, *opo maneh nambani nganggo duwit-duitan, na'udzubillah min dzalik*", ini kata-kata yang selalu Gus Hayat tegaskan[765].

c. Doa supaya *Mandhi* itu harus Ditebus dengan Puasa dan Riyadhoh

"Semua ada tebusan dan aturan", kata Gus Hayat. Ibarat manusia ingin memiliki senjata maka senjata itu harus dicari dan setelah didapat

---

[764] Wawancara dengan Gus Hayat pada 12-13 Januari 2023
[765]Wawancara dengan Gus Hayat pada 12-13 Januari 2023

harus sering diasah di-*ungkal* biar selalu tajam, tidak *kethul* dan siap guna kapan pun dibutuhkan. Untuk menggunakannya manusia juga harus paham ilmu tertentu untuk mendoakan ODGJ sesuai levelnya, apabila tidak sesuai bisa jadi ODGJ yang diterapi tidak jadi *waras* tetapi taMbah parah *gemblungnya*. Supaya *mandhi*, atau istilahnya *idune landhep* maka harus semakin banyak melakukan tirakat untuk mendekatkan diri kepada Allah dan selalu berupaya menyucikan diri dari gerak hati terhadap duniawi. Dalam konteks inilah Gus Hayat uzlah dan menyendiri dengan alam untuk "olah hati" yang kesemuanya karena Allah semata.

Gus Hayat menekankan pentingnya untuk selalu membersihkan hati, melalui sabar, Ridho dan syukur. Sabar dilakukan dengan meminimalisir atau *ngeker* nafsu dengan riyadhoh dan puasa. Ridho dengan melatih diri untuk selalu *semeleh* dari segala ketentuan qodho dan qodarnya Allah. Syukur dengan menggunakan nikmat Allah yang kita dapat untuk kebaikan dan kemanusiaan. Dengan membersihkan hati manusia mampu menyelaraskan perilaku berdasarkan spiritualitas sehingga selalu memunculkan rasa malu. Malu karena Allah telah memfasilitasi manusia untuk hidup di dunia yang diciptakan-Nya, tanpa berharap imbalan, *kok nambani jaluk duwit* katanya.

Manusia juga harus melatih sikap jujur, tulus, tidak sombong dan *Haqqul yakin* dengan kuasa Allah. Melalui *Haqqul yakin* inilah Gus Hayat menjelaskan keterlibatannya di Nahdhotul Aulia, sebuah organisasi kumpulan pelaku tarekat akmaliah yang diketuai oleh Khotibul Umam Wiranu yang berpusat di Depok Jawa Barat. Secara substantif tarekat akmaliah[766] sering menisbahkan diri sebagai *malamatiah* yang berperilaku

---

[766]Dalam beberapa literatur, Akmaliah selain dipahami sebagai tarekat formal dengan mursid Hamdun bin Ahmad dalam perjalanannya di Indonesia jug dipahami bukan sebagai tarekat secara formal melainkan sebatas kecenderungan sufistik secara pribadi. Dalam lingkup NU, banyak kyai-kyai sepuh yang menganut jalan ini tetapi secara formal JATMAN menggolongkannya sebagai tarekat yang tidak muktabaroh. Ciri penting dari pelaku Akamaliah seperti dicontohkan oleh Toto Sukardi, suatu saat Kyai Hamid Pasuruann memerintahkan santrinya menemui seseorang untuk menyampaikan salam, setelah ketemu ternyata orang yang dimaksud dikenal sebagai orang gila yang hidup di emperan pasar. Dengan ragu santri Mbah Hamid tadi menyampaikan salam, seketika orang gila itu menangis dan berkata "apa dosaku sehingga identitasku dibuka oleh Allah" lihat Topo

selalu menyembunyikan kebaikan, dan malu apabila kedekatan dan kemesraannya dengan Allah diketahui orang lain. Pelaku tarekat akmaliah siap untuk dihina dan tidak dianggap oleh makhluk serta tidak peduli dengan cacian dan hinaan serta tidak berharap sanjungan.

Menurut Gus Hayat, tarekat akmaliah atau malamatiah[767] merupakan dua tarekat tertua di Jawa. Menjalani tarekat ini harus mampu seperti apa yang disebutnya sebagai *kabumian* (seperti bumi) dan *nyaridin.* Pertama, *kabumian*. Kita harus mampu berperilaku seperti bumi. Bumi yang selalu berbuat baik untuk kehidupan manusia dengan menyediakan tempat tinggal, makan minum dan keindahan, tetapi juga siap diperlakukan manusia dengan di rusak, dikencingi dan dikotori. Dalam Bahasa Gus Hayat "berbuat baiklah seperti bumi dan siap *ditelek'i* (dihinakan)"[768]. Kedua, *nyaridin*. Berperilaku seperti Saridin[769]. Gus Hayat mencontohkan perilaku nyaridin adalah ketika Saridin berguru ke Sunan Giri. Kepada murid-muridnya Sunan Giri selalu menancapkan keyakinan kepada Allah dengan selalu membaca syahadat dan kalimat tauhid. Satu satunya murid yang tidak mau membaca adalah Saridin. Suatu ketika Sunan Giri memanggilnya dan menanyakan alasannya tidak mau membaca syahadat dan kalimat tauhid. Saridin tidak menjawab tetapi berlari menuju pohon kelapa kemudian memanjatnya setelah sampai di atas Saridin dengan

---

Sukardi, "Gerakan tarekat Akmaliah di Banyumas Abad IX, *Historia* Vol. 9 No. 2 Tahun 2008. Di tahun 1850-an, gerakan Akmaliah ini sangat popular di Banyumas dengan tokohnya bernama Kyai Nurhakim. Dia menulis kitab yang berjudul "pasrah" yang penjadi pegangan spiritual para muridnya yang berisi wirid dan mistik kanuragan. Sugeng Priyadi, *Sejarah Kota Banyumas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018

[767]Informasi tentang malamatiah dapat dirujuk dalam buku karya Sahal Jepara, *Malamatiyah*, Pati: Mutamakin Press, Tahun 2012

[768]Wawancara dengan Gus Hayat pada 12-13 Januari 2023

[769]Saridin dikenal juga sebagai Syech Jangkung yang makamnya ada di Kecamatan Kayen Kabupaten Pati. Saridin adalah adalah dari Sunan Kalijogo yang disebutnya sebagai Syech Maloyo, informasi singkat tentang Saridin dapat dilihat dalam Lanal Mauludah Zuhrotus Salamah, "Rekonstruksi Islam Jawa Saridin Dalam Film Saridin; Studi Serial Film Saridin Produksi CMC (Creative Media Community) Pati, Jawa Tengah", Jurnal Khazanah Vol. 15 No. 2 Tahun 2017, lihat juga Amirul Ulum, *Syech Jangkung Landoh: Jejak Nasionalis dan Religius*, Yogyakarta; Global Press, Tahun 2017, lihat juga Ki Pati, Melacak jejak Sosok Syech Jangkung: Sari-Din di Abad Kita, Semarang: Dahara Press, Tahun 2012

penuh keyakinan mengucapkan syahadat dan kalimat tauhid dan menjatuhkan diri dengan posisi kepala di bawah. Secara logika Saridin pasti mati tetapi karena keyakinannya Saridin tidak terluka dan tidak merasakan sakit. Inilah Akmaliyah yang dimaksud Gus Hayat.

> Kita kalau sudah di Nahdotul Aulia ini harus mengikuti mazhab Saridin. Mazhab Saridin adalah Akmaliah. Ketika itu Sunan Giri kepada jamaahnya mengatakan, ayo kita berama-sama mengucapkan *ayshadu alla ilaahaillah waasyhadu anna muhammadarosulullah, Allahhu akbar*. Semua jamaahnya mengucapkannya kecuali Saridin. Saridin tidak mau, dia diam. Sampai tiga kali menolak akhirnya di tegur. Ngapain kamu tidak mau ngomong *ashadu alla ilaahaillah waashadu anna muhammadarosulullah, Allahhu akbar.* Tidak jawab apa-apa tapi Saridin lari sekencang-kencangnya naik ke pohon kelapa yang paling tinggi diatas baru berucap *ashadu alla ilaahaillah waashadu anna muhammadarosulullah, Allahhu akbar* sambil menepuk dadanya, trus anjlok ndase sik. Dueerr, ngisore watu. Semua orang mengira pasti Saridin ndase pecah tapi apa yang terjadi karena keyakinan Saridin terhadap kalimat *ashadu alla ilaahaillah waashadu anna muhammadarosulullah, Allahhu akbar* Saridin utuh. Inilah Akmaliah[770]

Ciri utama penganut Akmaliah setidaknya dapat dilihat dari tiga unsur yaitu *Malamatun nafz* (menyalahkan diri sendiri akan dosa dan kesalahan sehingga mengganggu perjalanan menuju ilahi), *Dawamul iftiqor* (selalu merasa hina di hadapan Allah) dan *Katmul Ibadah* (selalu menyembunyikan kekhususan dan keasyikan dalam beribadah), sehingga rata-rata memiliki tempat untuk menyendiri.

3. Jangan Menggunakan Ruqyah: Picu Waras jadi gemblung

Gus Hayat ada pada posisi yang mengecam ruqyah sebagai terapi. Menurutnya itu merupakan kesalahan karena ahistoris. Untuk terapi OGDJ, ruqyah akan lebih memperburuk kondisi pasien karena bacaan-bacaan ruqyah itu mengisi tubuh klien dengan jin-jin. Bentuk ketidaksukaan Gus hayat dengan ruqyah ditandai dengan nada suara yang

---

[770]Akses Dokumentasi dari Alifba TV

rada tinggi sebagai ekspresi marah saat proses wawancara dilangsungkan. Ruqyah untuk terapi akan memicu kemudhorotan yang lebih dari pada manfaat yang akan dicapai, bahkan ruqyah menurutnya hanyalah mainan anak kecil yang hanya digunakan sebatas hiburan.

> Menurut peneliti ruqyah itu salah kaprah. Zaman Rasulullah hijrah dari Makkah ke Madinah membutuhkan waktu 12 hari, maka ada acara nginep menginep. Pada acara menginep itu mungkin ada yang kesengat kalajengking, kecatek ula, maka ketika itu urung ana bius, maka satu-satunya jalan kan dibikin dia tidak sadar agar tidak merasakan sakit. Di ruqyah dulu baru dibelek diambil racunnya baru ditutup kembali ditaleni mungkin dengan obat ramuan herbal. Lha kalau sekarang wong waras didongani ruqyah ya mesti jengking-jengking, muntah-muntah. Wong waras digawe gemblung, kuwi ruqyah. Sini tukang ruqyah gawa mene tak bikin muntah-muntah. Siapa pun orangnya itu bisa. Ruqyah itu kan bacaan-bacaan memasukkan jin. Ruqyah itu mainan anak kecil tapi bagi orang awam itu dikatakan hebat. Di pesantren ruqyah itu kan pelajaran anak MI ya tapi bagi orang modern yang nggak tau ngaji nggak tau *mondok* huuuu hebat. Hebat di mananya[771].

4. Sebagai terapis itu Bakatan

Dalam dunia terapi, tidak semua orang bisa melakukannya apalagi dalam konteks ODGJ karena terapi adalah bakat alam. Gus hayat mengatakan, "sebenarnya sih semua itu bakatan, kalau nggak bakat dipelajari pun ya *cuthel bae pikire*, karena terapi itu urusan hati yang ditopang spiritualitas"[772].

Sumber dari keilmuwan Gus Hayat dalam terapi merujuk pada kitab-kitab klasik seperti Aufaq karya Al Ghazali dan Syamsul Ma'arif karya Syaikh Ali al-Buni, yang dikomparasikan dengan riyadhoh sehingga mendapatkan ilham yang biasanya bersumber dari mimpi maupun inspirasi saat berinteraksi dengan alam lingkungan sekitar. Dalam konteks ilham berbasis mimpi, Gus hayat banyak mendapat mimpi-mimpi yang tentang terapi yang mirip seperti De Javu:

---

[771] Wawancara dengan Gus Hayat pada malam Jumat tanggal 6 Januari 2023
[772] Wawancara dengan Gus Hayat pada malam Jumat tanggal 24-25 November 2022

> Kadang ya tidak hanya herbal ya. Misal ya besok kan ada orang sakit, ada orang kena penyakit kanker, peneliti kan tidak tau herbal ya. Obatnya apa peneliti sama sekali tidak tau. Kadang-kadang malem peneliti mimpi ada orang datang kena penyakit kanker payudara kemudian peneliti di situ sudah ada kayak timun, bayem dan apa gitu diparut trus di bobokke di payudara dan sembuh. Kemudian besok beneran datang, makanya tinggal ngomong doang. Untuk bisa begini ini perlu perjalanan Panjang, peneliti di sumur 40 hari, dipendem 3 hari, di pohon beringin di kuburan 40 hari, peneliti mampunya hanya tirakat[773].

Gus hayat juga menulis beberapa buku kecil yang berisi praksis pengobatan yang dianggap oleh masyarakat sebagai hal yang irasional. Buku ini ditulis secara simpel dan ringkas yang disertai dengan cara melakukan, proses dan *kaifiyahnya.* Buku-buku ini disusun guna memfasilitasi masyarakat yang mau mempelajari ilmu-ilmu hikmah berbasis pesantren tetapi tidak memiliki kemampuan mengakses kitab klasik karena keterbatasan keilmuwan dan keterbatasan waktu karena telah disibukkan dengan aktivitas dan pekerjaan masing-masing. Buku-buku ini memberikan panduan praktis yang disertai dengan tebusan/mahar yang harus dilakukan yang biasanya terdiri dari ritual atau puasa-puasa tertentu. Dari aspek jangkauan, buku karya Gus Hayat ini masih beredar terbatas di kalangan pesantren terkhusus adalah santri-santri alumni dan masyarakat sekitar yang memiliki sanat keilmuwan dan ketertarikan dan kedekatan sebagai guru murid dengan Gus Hayat. Di bagian akhir wawancara eksplorasi data peneliti menyempatkan foto bersama setelah semua data hasil live in terverifikasi., sehingga foto ini sebagai bukti akurasi data bahwa semua yang tersajikan telah tervalidasi melalui proses sorogan.

[773]Wawancara dengan Gus Hayat pada malam Jumat tanggal 6 Januari 2023

Gambar 29 foto bersama dengan Gus Hayat sebagai bukti keabsahan data melalui proses taskhih dengan model sorogan.

5. **Perolehan Pengetahuan melalui *Ilham-Ngabumi Nyaridin, Nasab keilmuwan-Waris Manakib* dan Mantra-Doa dari Kitab-Kitab Klasik**

Terdapat tiga pola produksi pengetahuan yang dilakukan oleh Gus Hayat dari Pesantren Alif Ba Banjarnegara. Kedua pola produksi pengetahuan ini tidak bisa dipisahkan dan saling melengkapi yang merupakan perpaduan terapi dari unsur medis dan unsur non-medis. Pola pertama adalah ilham berbasis *ngabumi nyaridin*, pola kedua adalah waris manakib yang keduanya berbasis spiritual dan laku sedangkan pola yang ketiga adalah Bayani berbasis kitab-kitab klasik

a. **Ilham berbasis *Ngabumi Nyaridin***

Ilham adalah salah satu jalan utama Gus Hayat dalam mendapatkan pengetahuan terapi ODGJ. Ilham diperoleh melalui dua jalur yaitu langsung dari Allah dan dari alam sekitar baik yang berbentuk alam fisik dan hasil interaksi dengan manusia yang mewujud menjadi inspirasi. Ilham tidak serta merta didapatkan secara otomatis tetapi mensyaratkan olah jiwa melalui penjernihan hati yang dilakukan Gus Hayat dengan *beruzlah-bermukhasabah* dan bertarekat *amaliyah-Mulamatiah*. Melalui beruzlah-bermukhasabah, olah jiwa dilakukan dengan ber*Dzikir* lisan, ber*Dzikir* hati dan ber*Dzikir* pikiran. Penyelarasan ketiga aspek ini akan menjadikan perilaku yang spiritualis, yang merupakan cerminan dari hati

yang jernih yang memiliki kemampuan menangkap pancaran ilmu-ilmu yang bersumber dari Allah secara langsung. Melalui tarekat amaliyah-Mulamatiah, Gus hayat mendisiplinkan hati sebagai hamba Allah yang hina yang selalu tunduk dan patuh. Sikap merasa hina mengantarkan pada upaya peningkatan spiritualitas secara terus menerus melalui dua konsep dasar yaitu ngabumi dan nyaridin. Ngabumi menuntut hati dan perilaku untuk ikhlas dan selalu berbuat tanpa pamrih, sedangkan melalui sikap nyaridin menekankan pengimplementasian *haqqul yakin* dalam berperilaku dan beragama.

Dari upaya penjernihan hati secara terus menerus membawa sikap pasrah ikhlas dan *narimo* yang dilandasi sikap sabar dan syukur atas apa pun yang diberikan oleh Allah. Sikap ini membawa pada kesadaran akan *kedhoifan* dan pengakuan atas entitas lain yang semua sumbernya tentu dari Allah. Dari sinilah yang memunculkan sikap Gus Hayat yang berupaya mendamaikan dan mengakurkan beragam disiplin ilmu dalam terapi untuk menebar kebaikan demi kemanusiaan. Sikap tidak merasa hebat dan mengakui kelemahan dengan pengakuan atas keahlian orang lain mendorong pada minimalisasi egoisme diri sehingga mampu melakukan komunikasi secara persuasif untuk saling memahami dan memaksimalkan potensi dari masing-masing unsur terapi berbasis medis dan non-medis yang umumnya dipertentangkan tetapi oleh Gus Hayat d*isin*ergikan sesuai porsi dan nalar keilmuwan masing-masing yang ternyata bisa menyatu dan melengkapi.

b. Nasab Keilmuwan dan Waris Manakib

Selain ilham, produksi pengetahuan terapi ODGJ Gus hayat juga didapatkan dari jalur nasab keilmuwan dan manakib.

Pertama, nasab keilmuwan. Sesuai statemen Gus Hayat bahwa melakukan terapi adalah bakatan maka dia telah menggugurkan status ini dikarenakan Gus Hayat secara garis keturunan adalah anak dari Mbah Muhammad Hasan yang dikenal mampu mengobati wong gemblung yang setelah sembuh memilih khidmah menjadi santrinya. Mbah Muhammad

Hasan mendapatkan nasab keilmuwan terapi ODGJ dari gurunya Mbah Ikhsan Jampes. Nasab keilmuwan menjadi penting dalam transfer ilmu di dunia pesantren dikarenakan dalam hal-hal tertentu ada santri yang dianggap tidak kuat menerima ilmu dari gurunya sehingga memicu gangguan jiwa.

Kedua, waris keilmuwan melalui ijazah dari abahnya dalam bentuk doa-doa dan ritual manakib. Doa dan manakib ini sebagai pelengkap terapi kolaboratif medis-non-medis yang menjadi ciri khas terapi ODGJ di Pesantren Alif Ba ini. Secara khusus, Gus Hayat memberikan peran dari aspek spiritual melalui doa-doa yang mampu membuat ODGJ manut dan nurut serta manakib sebagai ritual spiritual untuk terapi yang didapatkannya dari warisan dan ijazah dari abahnya (Mbah Muhammad hasab) yang mewarisi dan diijazahi dari gurunya yaitu Mbah Ikhsan Jampes.

Ijazah dalam dunia pesantren merupakan tradisi sakral yang dimaksudkan untuk menjaga otentitas sanad keilmuwan, persetujuan-pengakuan dan ijin guru atas ilmu yang diberikan kepada murid dan komitmen murid untuk menjalankan suatu ilmu dengan konsisten demi kemaslahatan dan keabsahan murid bahwa tebusan melalui riyadhoh yang dilakukan sesuai perintah guru telah berhasil dilakukan dengan baik. Bagian akhir dari ijazah adalah sah-sahan dari guru dengan mengucapkan *Ajaztuka hadza kama ajazani syaikhi*" (Aku ijazahkan (ilmu tertentu) kepadamu, seperti guruku dulu telah mengijazahkan kepadaku, yang dijawab oleh murid dengan "*Qobiltu*". Ijazah suatu ilmu dipercayai memiliki "ketersambungan" kepada Nabi Muhammad melalui para sahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in, ulama-Kiai dan guru.

Dalam dunia pesantren ijazah ilmu tidak hanya terdominasi ilmu dan doa-doa berbahasa Arab melainkan juga doa-doa berbahasa Jawa. Beberapa Kiai yang masyhur memberikan ijazah keilmuwan berbahasa Jawa yang dikenal dengan Wirid Mantra Jawa Pesantren diantaranya

adalah Mbah Dalhar Watucongol dengan *wirid ubat-ubet*, Mbah Kholil Harun Segoroyoso dan Mbah Imam Puro Purworejo.

Dalam konteks seperti inilah salah satu sisi sumber keilmuwan Gus Hayat terkait terapi ODGJ diperoleh yaitu dengan proses ijazah dengan tebusan-tebusan tertentu dari Abahnya dengan sanat keilmuwan yang khusus supaya ilmu itu *mandhi*. Melalui Wirid Mantra Jawa Pesantren juga terpahami kenapa doa-doa penyembuhan yang didapat Gus Hayat tidak murni berbahasa Arab melainkan dipadukan dengan Bahasa Jawa. Ini bisa dilihat dar mantra-doa-doa terapi yang diperoleh Gus Hayat melalui Ijazah dari Mbah Maimun Zubar Sarang Rembang yang diantaranya adalah Wirid *Golang-Galing* dan *Aji Cahyo*.

c. Mantra-Doa dari Kitab-Kitab Klasik

Selain melalui ilham dan ijazah manakib, produksi keilmuwan Gus Hayat juga diperoleh melalui belajar dari beragam literatur penyembuhan dalam tradisi Islam klasik yang tertuang dalam tiga kitab kuning rujukan yaitu al Aufaq, Khozinatul Asror Jalilatul Adzkar, Samsul Maarif Kubro-*Manba'u Ushuli Hikmah*. Kitab Al-Aufaq karya Imam Al-Ghazali secara substantif berisi aji-ajian, wifiq-rajah untuk hajat tertentu. Kitab Khozinatul Asror Jalilatul Adzkar karya Syaikh Muhammad Haqqi an-Nazili yang berisi tentang sisi ruhani dan khasiat dari surat-surat Al-Qur'an. Kitab *Syamsul Ma'arif* dan *Manba'u Ushuli Hikmah*, keduanya karya Syaikh Ahmad bin Ali bin Yusuf al-Buni yang berisi tentang panduan teknis membuat wifiq, rahasia-rahasia huruf dan keutamaan waktu-waktu tertentu untuk mengamalkan suatu ilmu tertentu, selain itu juga berisi tentang dasar-dasar ilmu hikmah seperti tata cara membuat *wifiq*. Kitab lain seperti Mujarrobat Dairobi karya Syaikh Ahmad ad-Dairobi yang berisi rahasia dan teknik membaca basmalah, al-Al Fatihah, Ayat Kursi dan Yasin.

6. The Plegia Collaborative Therapy: Perspektif Epistemologi

Sebagai mana terdeskripsikan diatas, setidaknya terdapat tiga model produksi pengetahuan terapi ODGJ di Pesantren Alf Ba Banjarnegara yaitu

ilham berbasis ngabumi-nyaridin yang ujungnya adalah sikap kolaborasi medis-non-medis, waris manakib dan Bayani berbasis kitab-kitab kuning klasik dalam tradisi pesantren

a. **Epistemologi Perolehan Ilham (*Ngebumi-Nyaridin*)**

Ilham yang menjadi salah satu metode perolehan pengetahuan Gus Hayat yang dalam proses perolehannya ditempuh melalui uzlah untuk pembersihan dan pemurnian hati yang dalam laku hidup menganut *Akmaliah-Malamatiah* yang menjunjung filsufi *Ngabumi-Nyaridin* akan dilihat dalam tiga perspektif yaitu, Pertama: perspektif epistemologi Barat baik yang dalam kategori mainstream maupun non mainstream. Kedua: perspektif epistemologi Islam dalam kategorisasi Irfani, iluminatif dan Tajribi. Ketiga: perspektif epistemologi Jawa dalam bingkai *kawruh* berbasis *roso*.

1) **Ilham dalam terminologi Barat mainstream dan non-mainstream**

Ilham sebagai sumber pengetahuan terapi ODGJ muncul didasarkan atas sikap ngabumi dan nyaridin yang menjadi dasar laku spiritual penganut *akmaliah-mulamatiah*. Ilham dalam versi Gus Hayat mewujud dalam mimpi-mimpi yang solutif, inspirasi karena muncul karena interaksi dengan alam dan manusia serta kesadaran untuk kolaborasi dalam terapi yang melibatkan unsur medis dan non-medis. Dalam perspektif tertentu ide terapi kolaboratif tidak semata dibaca sebagai ilham melainkan juga perlu disandingkan dengan hasil olah nalar karena didasarkan atas alasan-alasan yang pragmatis-rasional.

Ilham sebagai sumber pengetahuan secara teoretis tidak dikenal dalam perspektif epistemologi Barat dari era empiris-rasionalisme, kritisisme, positivisme dan positivisme logis yang dikenal dengan istilah epistemologi mainstream. Meskipun demikian Barat tidak hanya menyajikan epistemologi mainstream melain juga menyajikan epistemologi diluar mainstream yang dipelopori oleh Henry Bensong yang menawarkan epistemologi lain yang bersumber dari intuisi, yang oleh Gadamer disebut sebagai supra logika, oleh Polanyi sebagai *tacid*

dimention, oleh Pascal sebagai logika hati dan oleh Hannah Arendt disebut sebagai *moment illuminative*. Perolehan ilham yang didasarkan atas perilaku penyucian hati dan diri dengan laku tirakat- uzlah yang menjunjung tinggi status kehambaan untuk semakin mendekat sama tuhan dalam perspektif epistemologi Barat juga bisa dijelaskan melalui pergeseran paradigma Roy Bhaskar dari realisme kritis ke realisme transendental. Secara substantif Roy Bhaskar tidak menafikan beragam model epistemologi Barat dari positivis yang mereduksi realisme objektif menjadi realisme yang teramati sampai epistemologi post-modern yang mereduksi realisme objektif ke relativis yang semuanya diakuinya benar sebagai pengetahuan dunia yang digelutinya dalam sebagian besar hidupnya, tetapi akhirnya dia menapak pada satu dimensi pengetahuan baru yaitu transendental yang mistis spiritual sebagai entitas dan kebenaran-pengetahuan baru dari dimensi yang berbeda.

2) Ilham dalam terminologi Irfani-Iluminatif-Tajribi

Ilham sebagai sumber pengetahuan dalam perspektif Islam bisa dibaca melalui konsepsi Jabiri yang mendasarkan epistemologi Islam dalam tiga kategori yaitu Bayani, burhani dan Irfani, sehingga Irfani menjadi salah satu komponen dasar dalam perolehan ilmu pengetahuan dalam tradisi Islam. Ilham juga bisa dibaca dalam konsep Tamam Anshori yang mengkategorikan dalam tiga model yaitu paripatetik, iluminatif dan paripatetik iluminatif maka ilham ada dalam frame keilmuwan iluminatif yang mendasarkan perolehan keilmuwan melalui hati yang jernih sehingga dapat menerima sir Allah sebagaimana lazim dipraktikkan dalam dunia sufi. Dalam perspektif Sorous yang mengkategorikan perolehan pengetahuan Islam dalam tiga model yaitu *maslahi*, *ma'rifah* dan *tajribi*, maka ilham ada pada kategorisasi tajribi yang mendasarkan perolehan pengetahuan melalui olah batin dengan penyucian jiwa-hati dari nafsu dan perilaku ketidakpatuhan sama Allah.

3) Ilham dalam terminologi *Kawruh* berbasis *Roso*

Ilham sebagai sumber pengetahuan dalam perspektif Jawa masuk dalam terminologi *kawruh*. Dalam dunia epistemologi Jawa perolehan pengetahuan didapat melalui jalur ilmu dan *ngelmu*-laku. Ilmu mencakup semua kategorisasi perolehan pengetahuan berbasis indrawi-ilmiah sedangkan *ngelmu* untuk kategorisasi perolehan ilmu melalui *olah batin-laku prehatin* yang hasil perolehannya disebut sebagai *kawruh* yang mensyaratkan tidak hanya dipahami tetapi juga dilakukan dan diekspresikan dalam perilaku. *Kawruh* menuntut selarasnya hati-pikiran dan perilaku seseorang sebagai ekspresi sorang berilmu yang disebut *lantip waskito* berbasis *sasmito*

Dalam lingkup epistemologi Jawa setidaknya terbagi dalam empat dimensi yaitu *hakekat*, sumber, sifat dan validitas pengetahuan. Pertama: sebagaimana disebutkan dalam deskripsi diatas *hakekat* pengetahuan Jawa adalah *kawruh* yang membentuk dalam konsep *ngelmu-laku*. *Ngelmu* mensyaratkan perpaduan antara memahami dan melaksanakan sehingga selaras antara pikiran dan tindakan sedangkan *laku* mensyaratkan tirakat lahir batin. Tirakat lahir melalui puasa dan membatasi nafsu sedangkan olah batin dilakukan dengan menghindari perbuatan yang tercela atau dikenal dengan istilah *nerak tatanan-paugeran*. Kedua: Untuk sumber, orang Jawa mengenal konsep tubuh dalam dua unsur yaitu badan *wadag* dan badan *alus* maka sumber perolehan ilmu juga memiliki kategorisasi yang berbeda. Badan *wadag* identik dengan pola ilmu berbasis indrawi sedangkan badan alus berbasis *roso* dan rasio. *Roso* adalah substansi pengetahuan Jawa substansi terdalam dari jiwa yang mampu mengantarkan pada kebenaran tertinggi. *Roso*-lah yang mendampingi rasio dalam menapaki kebenaran terendah yaitu kebenaran indrawi, *roso* juga yang mendampingi seorang manusia mencapai kebenaran hening yang merupakan perpaduan *cipto* (pikiran kang tanpo pamrih), *roso* (jiwa) dan *karso* (ego yang deskruktif) *roso* pula yang mengantarkan pada

tingkat kebenaran *ingsun* (*sukmo* sejati) dan akhirnya menuju kebenaran puncak yaitu kebenaran Ilahi dengan *manunggaling kawulo gusti*. Ketiga: untuk uji validitas pengetahuan manusia Jawa mengkombinasikan tiga model yaitu selaras antara rasio dan empiris, *bener* lan *pener* dan *ora ngrusak tatanan*. Keempat: aspek sifat. Secara substantif pengetahuan Jawa mengakui unsur objektif dalam pengetahuan indrawi tetapi karena kemampuan orang-orang yang berbeda makanya sangat subjektif.

b. Waris Manakib dalam konsepsi Tajribi dan Pra-Bayani

Dalam tradisi epistemologi baik Barat, Islam dan Jawa tidak ditemukan waris keilmuwan yang dalam konteks Gus Hayat adalah waris keilmuwan manakib sebagai terapi ODGJ sebagai metode perolehan keilmuwan meskipun dalam tataran praktis hal itu umum dilakukan di kalangan pesantren, bahkan merupakan sebuah otoritas transfer keilmuwan yang otentik antara guru murid. Oleh karenanya wajar dipesantren dikenal sanat keilmuwan yang menyambungkan suatu ilmu dari murid, ke guru, ke gurunya lagi sampai ke penulis kitab atau ke penemu pertama sebuah ilmu yang dalam proses pewarisan ilmu ini disertai dengan tirakat pembersihan diri melalui *laku* puasa dan ritual khusus.

Meskipun secara formal, waris manakib tidak bisa ditelaah dan ditempatkan dalam terminologi manapun dalam kerangka perolehan keilmuwan, setidaknya dengan dalam beberapa term, misalnya waris manakib bisa dilihat dalam konsepsi maslakhinya Sorous bahwa agama dengan beragam ritual dan trad*isin*ya harus mendorong pada kemaslahatan dalam konteks kemanuusiaan. Apa yang diterima oleh Gus Hayat terkait warisan ilmu terapi ODGJ dapat di tempat dalam kerangka keilmuwan maslahi ini dikarenakan telah kontributif terhadap penyembuhan pasien juga memberikan harapan kepada level masyarakat bahwa yang kurang bisa menjangkau layanan bangsal jiwa di Rumah Sakit Jiwa yang terkenal

mahal dengan menggratiskan semua prosesterapi di Pesantren Alif Ba. Apa yang dilakukan oleh Gus Hayat juga maslakhi dalam aspek membuat terobosan dengan melakukan kolaboratif beberapa bidang ilmu dari unsur medis dan medis untk bersama-sama melakukan proses terapi ODGJ sesuai ilmu dan keahlian masing-masing dengan porsi dan tahapan yang disepakati dalam bingkai kolaborasi-akulturatif.

Dalam konteks otak-atik gathuk, waris manakib dalam konteks epistemologi Islam versi Jabiri dapat ditempatkan dekat dengan Bayani karena waris manakib ini ada transmisi keilmuwan berupa teks yaitu kitab manakib, meskipun tidak semata teks yang diwariskan melainkan hal-hal lain yang bersifat mistis yang ikut disertakan yang dalam Bahasa Polanyi dibuat *tacid knowledge* yang biasanya tidak boleh dituliskan, harus dihafal langsung diproses memberikan ijazah yang sakral dan khidmat. Dalam konsepsi Jawa masuk dalam *kawruh*-*ngelmu*-laku.

c. Doa dan Mantra Arab-Jawa dalam term Bayani Jabiri

Sebagian transmisi keilmuwan terapi ODGJ di Pesantren Alif Ba dipelajari dan diperoleh oleh Gus Hayat melalui beberapa kitab kuning klasik yang diantaranya adalah Aufaq karya Al Ghazali dan Syamsul Ma'arif karya Syaikh Ali al-Buni, yang dipelajari saat di *mondok* di beberapa pesantren di Jawa timur dan Jawa Tengah maupun saat belajar di Pesantren Tanbihul Ghofilin milik Abahnya sendiri. Melalui konsepsi Jabiri model ini lekat dalam bentuk perolehan keilmuwan berbasis teks yang dikenal dengan istilah Bayani. Melalui Bayani, Gus Hayat mengamalkan beberapa doa dalam tradisi Islam yang digunakan untuk menaklukkan ODGJ yang beringas dan *ngamuk* supaya manut dan nurut serta mau dilakukan proses terapi.

Doa yang diterima Gus Hayat juga tidak semata berbentuk teks melainkan ada beberapa doa khususnya yang hasil perolehan dari Mbah Maimun Zubair seperti doa *Golang-Galing* dan *Aji Cahyo Sakjagat* yang diterima secara langsung dan tidak boleh dituliskan karena akan menjadikannya tidak mandhi. Teks doa yang diterimanya pun tidak murni

teks arab melainkan perpaduan Bahasa Arab dan Bahasa Jawa yang lumrah ditemui dalam mantra-mantra penyembuhan berbasis pesantren di Jawa.

Selain ketiga model produksi pengetahuan diatas ada satu hal penting dari terapi ODGJ di Pesantren Alif Ba yaitu kesadaran Gus Hayat untuk tidak menutup diri melainkan pelibatan unsur lain baik medis-non-medis untuk kolaborasi dalam melakukan terapi sesuai porsi dan keahlian masing-masing. Sesuatu yang awalnya mustahil dan tidak mungkin unsur-unsur yang berbeda seperti dokter jiwa, psikolog, perawat, herbalis, spiritualis, dan beragam unsur lain menyendiri dalam disiplin keilmuwan masing-masing ternyata bisa disatukan dalam satu tahapan terapi yang saling melengkapi dan menghargai beragam disiplin keilmuwan yang berbeda

Sikap harmonisasi medis-non-medis tentu tidak bisa dibaca dalam rancang bangun epistemologi barat pada umumnya melainkan perlu menelisik dalam perspektif epistemologi barat posmodernis yang baru muncul puluhan tahun terakhir yang ditandai dengan gugatan keabsahan dari epistemologi modern yang terkooptasi pada pola positivisme logisnya Viena Circle, falsifikasi Popper, paradigmanya Kuhn dan MPRnya Lakatos yang memunculkan gagasan posmodernisme. Beberapa gagasan baru yang mencoba mendekonstruksi gagasan lama dihadirkan oleh Feyerabend dengan anarkisme pengetahuan, Roy Bhaskar dengan realisme kritis yang menuntunnya pada pandangan realisme transendental, Capra dengan paradigma sistemik-holistik dan Polanyi dengan tacid knowledge.

Anarkisme epistemologinya Feyerabend mendasarkan atas dua sikap yaitu anti sains dan anti metode. Anti sains didasari atas kesadaran bahwa: Pertama: epistemologi Barat bukanlah satu-satunya jalan melainkan salah satu untuk mendapatkan pengetahuan. Kedua: tugas ilmuwan tidak semata mencari dan menemukan pengetahuan melainkan kemauan untuk membuka sikap dan pikiran terhadap semua pendekatan, perspektif, paradigma yang ada. Anti metode mendasarkan sikap bahwa

metodologi Barat tidak ber*laku* Mutlak dan universal sehingga perlu memunculkan pengakuan atas beragam metodologi lain dari tradisi yang berbeda. Nalar epistemologi Feyerabend bisa untuk melihat sikap dan pola terapi ODGJ yang dilakukan oleh Gus Hayat dengan melibatkan unsur dokter jiwa, psikolog, perawat, herbalis, spiritualis dan beragam yang lain untuk tidak saling menafikan melainkan saling mengakui untuk saling melengkapi. Pengakuan ada kebenaran lain yang mesti dirangkul untuk memperoleh hasil yang maksimal bisa diliat dalam perspektif anarkisme epistemologi ini. Apalagi sikap akomodatif ini merupakan perwujudan dari sikap pengagungan keesaan Allah bahwa hanya Allahlah yang berkuasa menyembuhkan dan manusia hanya sebagai wasilah, hanya Allahlah yang kuasa menciptakan semua ilmu, dan manusia hanya mengetahui sebagian ilmu itu sehingga perlu penyadaran sikap sebagai hamba untuk tidak sombong, egois dan selalu merasa lemah. Sikap-sikap kehambaan inilah terfasilitasi dalam aktivitas Akmaliyah-Mulamatiyah yang mengedepankan sikap *ngabumi-nyaridin* agar selalu memosisikan diri sebagai hamba yang bodoh dan lemah sehingga membutuhkan hamba-hamba lain untuk bersinergi.

Sikap harmonisasi medis-non-medis dalam terapi ODGJ yang dilakukan Gus Hayat juga bisa dilihat dalam kerangka paradigma systemik holistik Capra yang mengakulturasikan epistemologi Barat dan Timur. Akulturasi ini menafikan sikap setara dan tidak menganggap barat yang lebih tinggi dari Timur. Akulturasi juga mengedepankan sikap saling menerima dan melengkap tidak ekspansif-universalistik yang semua kebenaran-pengetahuan dari Timur harus dilihat dalam epistemologi Barat. Yang dilakukan Gus Hayat dengan memunculkan terapi kolaboratif medis yang bercorak sains (dokter jiwa, psikolog dan perawat) dan non-medis yang mengusung spiritual-budaya (Kiai, herbalis, terapis dll.) dapat dibaca dalam perspektif Capra sebagai paradigma holistik yang didasarkan atas dua sikap yaitu, Pertama: sintesis Yin (rasional-indrawi) dan Yang (jiwa-spiritual) dan Kedua: penyetaraan subjek-objek menjadi subjek-

subjek karena dalam perspektif Gus hayat masing-masing unsur yang kolaboratif-harmonisasi ini ada pada sikap pengakuan akan keahlian masing-masing dan keahlian satu disiplin ilmu adalah keahlian parsial yang memerlukan dimensi keahlian lain untuk saling melengkapi.

Sikap harmonisasi-kolaborasi Gus Hayat juga bisa dilihat dalam kerangka berpikir Capra bahwa alam semesta adalah satu kesatuan yang utuh yang dalam Bahasa Capra disebut dengan istilah *unity* yang bersumber dari realitas hakiki yang oleh Mulla Sadra disebut sebagai Tuhan. Sikap ini tentu bertabrakan dengan nalar epistemologi mainstream yang mengusung keterpilahan-keterpisahan, objektivitas dan antroposentrisme. Konsep *unity* ini dalam bahasa pemikiran Gus Hayat didasarkan bahwa semua ilmu itu ciptaan Allah dan yang memiliki kuasa menyembuhkan itu juga hanya Allah, sehingga tugas manusia adalah selalu belajar ilmu-ilmu Allah yang beragam disiplin, tetapi karena sikap manusia yang lemah dan tidak menguasai semuanya maka spesialisasi menjadi penting untuk menguasai keahlian tertentu untuk kemudian dilanjutkan dengan melakukan kolaborasi dan akulturasi.

Harmonisasi-kolaborasi terapi ODGJ yang dilakukan Gus Hayat juga bisa dibaca dalam perspektif tacid *knowledgenya* Polanyi yang mendasarkan pemahaman bahwa subjektif apa pun pengetahuan Barat pasti mempunyai unsur subjektivitas penemunya yang mana unsur subjektif ini muncul dari pengetahuan tersembunyi yang kadang tidak tersadari yang terklasifikasi melalui wisdom, *insight*, experience dan skill yang dalam perspektif tertentu keempatnya bisa disebut dalam terminologi ilham, karena keempat unsur tersebut oleh Polanyi hanya dimiliki oleh orang-orang dengan kemampuan khusus, sebagaimana ilham juga menuntut hal yang sama.

7. Pemahaman terhadap Terapi ODGJ berbasis Kolaboratif Medis-non-medis: Perspektif *Indigenous*

Dari sepuluh rumusan dasar *Indigenous s*etidaknya ada tiga rumusan yang bisa digunakan untuk melihat terapi ODGJ oleh Gus Hayat di Pesantren Alif Ba ini.

Pertama: secara substansial *Indigenous* adalah kajian ilmiah yang fokus pada perumusan metode yang terdiri dari beragam disiplin ilmu yang diintegrasikan guna memberikan pemahaman yang utuh dan model terapi yang tepat dalam riset yang diteliti. Dalam konteks Gus Hayat apa yang dilakukan dengan harmonisasi terapi telah memunculkan rumusan metode yang memadukan medis dan non-medis dengan ramuan dan tahapan yang tepat. Medis memiliki porsinya sesuai bidang ilmu dan non-medis juga berperan aktif dalam satu metode yang tersusun rapi. Dilihat pada tahapan terapi yang dimulai dari pengambilan ODGJ di jalanan, dibawa ke pesantren, dimandikan, diberi makan minum berbasis doa-doa adalah peran-peran non-medis yang utama. Pada tahap inilah yang ahli terapis bisa melakukan pijat meridian[774], yang herbalis bisa memberikan jamu-jamu khusus hasil ramuan rahasianya, yang dari unsur agamawan dengan ritual dan doa-doa khusus. Sampai tahap ini apabila efek terapi kurang maksimal maka ODGJ dikirim ke bangsal jiwa RSI Banjarnegara untuk dilakukan terapi medis yang melibatkan dokter jiwa, psikolog dan perawat dengan tetap dipantau dari pesantren oleh ahli-ahli non-medis dengan bantuan CCTV yang sudah dipersiapkan. Dengan Analisa perkembangan maka para ahli non-medis ini memberikan peran-peran terapisnya berdampingan dengan unsur medis.

---

[774]Meridian adalah jaringan pembuluh darah dan saraf yang membawa energi dalam tubuh yang berperan penting untuk menunjang kesehatan dan keseimbangan hormonal. Dalam budaya China ini disebut sebaga titik Chi yang dalam tubuh manusia tersebar dalam 12 titik untuk kemudian dilakukan terapi akupuntur, lihat Abdurrahman (ed.), *Mudah Akupuntur melalui Anatomi*, Yogyakarta: Arti Bumi Intaran Tahun 2016, lihat juga *Nurmawati S Lataima, Ninuk Dian Kurniawati, Puji Astuti, "*Manfaat Emotional Freedom Technique (EFT) Bagi Pasien Dengan Gangguan Kecemasan", *Jurnal penelitian Kesehatan Suara Forikes*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2020

Kedua: *Indigenous* mengharuskan kajian suatu budaya harus dalam perspektif orang-orang yang terlibat aktif dan memahami unsur-unsur budaya yang di dalamnya untuk kemudian dilihat dalam perspektif internal eksternal. Dalam konteks riset ini, semua informan adalah dari *Indigenous* psyinternal pesantren Alif Ba yang terdiri dari Gus Hayat, santri senior dan santri-santri yang dalam proses terapi. Data hasil wawancara, pengamatan dan live in, ini dipadukan dengan data-data terkait aktivitas pesantren Alif ba yang tersebar dalam kanal *youtube the sufi blues* dan alif ba TV. Semua data internal ini setelah terdeskripsikan maka dilakukan Analisa dalam perspektif teori yang telah dibangun terutama dari aspek epistemologi Barat-Islam dan Jawa juga dalam kajian *Indigenous Psychotherapy*, sehingga model terapi ODGJ di Pesantren Alif Ba ini terpahami secara komprehensif berdasarkan nalar akademis yang terbuka tidak terjebak pada positivisme semata.

Ketiga: *Indigenous* mengintegrasikan filsafat dan agama untuk menjelaskan fenomena yang diteliti. Upaya ini dilakukan Gus hayat dengan mengintegrasikan Filsafat Jawa yang terfokus pada gambaran tatanan kehidupan yang *pener* melalui nilai-nilai dalam tembang mocopat, wayang dan cara berpakaian Jawa yang kesemuanya dipadukan dalam bingkai jalan hidup Akmaliah-Malamatiah.

Melihat apa yang dilakukan oleh Gus Hayat dengan terapi ODGJ dengan konsep akulturatif-harmonisasi medis-non-medis dalam perspektif *Indigenous* juga bisa melalui akulturatif-harmonisasi anter beragam ilmu yang berbeda itu sendiri yang sudah merupakan ketidaktundukan pada prosedur pengobatan medis (Barat) sebagai satu-satunya kesembuhan (kebenaran). Melalui gugatan ini sesungguhnya Gus hayat ingin menegaskan bahwa medis adalah benar dalam kerangka keilmuwannya yang dibangun atas nalar positivis tetapi kebenaran itu tidak Mutlaq dan cenderung parsial. Oleh karenanya memadukan medis dengan non-medis adalah memadukan kebenaran dengan kebenaran lain untuk melakukan sinergi sehingga cara pandang yang awalnya parsial terlengkapi dengan cara pandang disiplin ilmu lain sehingga menjadi holistik.

Disisi lain dalam dunia kedokteran, keinsyafan ini juga sudah mulai ada meski juga digugat di internal sendiri. Kesadaran bahwa kesembuhan tidak semata medis dan tentunya ada campur tangan Tuhan mengharuskan mereka menyadari keparsialan untuk membuka diri dengan mau mempelajari dan menguji pola terapi non-medis. Setelah hasilnya ternyata kontributif sebagaimana ditunjukkan dengan Phienal Therapynya Charles Panati dan EEGnya Hans Berger, mulailah medis membuka diri dengan akulturasi dan harmonisasi dengan konsep yang disebut dengan *medical humanistic* yang akhirnya berkembang atas bantuan psikologi transpersonal melalui pengembangan teori ketidaksadarannya Jung, teori psikosintesisnya Asagioli, teori peak experiencenya Maslow dan teori integral pscychologynya Wilber mendorong pengobatan medis yang sudah maju kearah Medical Humanistik menjadi lebih maju lagi dalam konsepsi pengobatan holistik, komplementer dan transkultural.

Dimensi *Indigenous* dalam terapi yang dilakukan oleh Gus Hayat juga bisa dilacak dari pemahamannya tentang gangguan jiwa karena dipicu karena ketidakmampuan mengelola keinginan serta belajar yang kebablasan. Kedua terminologi ini sangat lokal berbasis pesantren. Untuk itu maka santri diajarkan dan mempraktikkan hidup sederhana, agar tidak sambat dan tetap kuat apabila dalam kehidupan riil nantinya dimasyarakat ternyata berat dan kurang beruntung. Santri juga dituntut untuk berguru ilmu-ilmu hikmah secara benar dan adanya lisensi yang sah melalui jalur keilmuwan dan ijazah, supaya tidak gemblung. Di pesantren dipercayai mempelajari ilmu dengan tidak digurukan bisa membuat santri yang bersangkutan stress dan gemblung.

Terminologi hidup sederhana bahkan ditaMbahi dengan tirakat dalam mencari ilmu tentu jauh dari konsepsi Barat yang mensyaratkan ketercukupan gizi, situasi belajar yang nyaman dan peralatan yang terstandarisasi yang ujungnya adalah diterimanya ilmu dengan baik yang dikenal dengan kata *pinter*. Di Pesantren, *pinter* ditempuh dengan jalur lain karena ketidakmampuan memenuhi standar Barat, melalui riyadhoh, hasilnya juga sama yaitu diperolehnya ilmu, bahkan dalam konteks dimasyarakat proses

belajar yang penuh kesederhanaan bisa cepat membaur dengan masyarakat dan berkontribusi lebuh dari pada lulusan-lulusan sekolah yang mahal-mahal karena jauh dari persoalan riil yang ada di masyarakat yang umumnya terjebak pada Menara gading yang absolut

Yang dilakukan Gus Hayat dengan mengakomodasi terapi medis dan diharmoniskan dengan terapi non-medis adalah bentuk *Indigenous Psychotherapy* pada upaya untuk menawar kebenaran teori Barat yang hegemoni, dengan mengadaptasi proses terapi ODGJ yang melibatkan keilmuwan positivistik yang terwakili kedokteran, medis, psikologi dan keperawatan dengan unsur non-medis yang terdiri dari spiritualis, herbalis, pengobatan alternatif yang akhirnya memunculkan kesadaran bersama untuk saling melengkapi dan tidak mengklaim diri dan metodenyalah yang paling benar. Kesadaran ini penting untuk menjadi bekal berkehidupan di era posmodernis yang semakin terdistorsi dan anomali dengan mengedepankan kolaborasi bukannya kompetisi, dengan filsufi mengangkat beban sendirian tentu lebih berat bahkan tidak mampu tetapi mengangkatnya secara bersama-sama bisa lebih ringan. Dalam adagium Jawa dikenal *guyub rukun saeko proyo.*

D. Membaca Ragam Terapi ODGJ Berbasis Pesantren dalam Lintas Keilmuwan

Salah satu inti dari pengobatan ODGJ berbasis terapi alternatif yang dilakukan pada tahap awal *santri bagus* memulai proses terapi di Ponpes Hidayatul Mubtadiin oleh Mbah Fahrudin dengan meminumkan ramuan khusus yang terdiri dari kopi lanang, daun waru putih dan lada yang lengkap dengan trangkopnya. Ramuan ketiga bahan ini didapatkan oleh Mbah Fahrudin melalui bisikan (*krenteke*) hati dengan ritual dan tirakat yang panjang. Secara sekilas penemuan ketiga bahan ramuan ini dari sudut pandang produksi pengetahuan (epistemologis) tentu sangat dekat dengan irfani, tetapi apabila ditelisik lebih jauh berdasarkan studi literatur dan riset-riset ahli farmokologi yang telah dilakukan terdahulu akan mendapatkan persepsi yang berbeda yang tidak murni irfani. Dalam konteks ramuan khusus Mbah Fahrudin ini bisa ditelaah melalui

pencarian unsur-unsur kimiawi yang terkandung dalam ketiganya yang jangan-jangan memiliki kesamaan dengan unsur-unsur kimiawi yang ada dalam obat-obat kimiawi berbasis farmasi, dan memiliki fungsi penyembuh yang setara.

Meminjam disiplin ilmu farmasi, Kopi Lanang yang digunakan Mbah Fahrudin disebut dengan istilah *Peaberry* yaitu kopi yang bijinya hanya satu (monokotil) yang kadar kafeinnya ternyata dua kali lebih tinggi dari biji kopi normal pada umumnya[775]. *Peaberry* ini bukanlah kopi langka dengan keanehan-keanehan yang memiliki daya gaib dengan aura khusus, melainkan kopi yang dalam proses pertumbuhannya mengalami mal nutrisi atau juga mengalami proses penyerbukan yang kurang sempurna dan biasanya dihasilkan oleh pohon kopi yang sudah tua yang sudah berusia diatas 10 tahun. Prosentase kopi lanang ini kurang lebih 5% dari total kopi dalam setiap musim penen[776]. Seperti umumnya kopi, kopi lanang mengandung kafein yang dapat menstimulasi saraf pusat melalui *benzodiazepine* yang mampu memperbaiki kerja otak, memperkuat fungsi jantung, meningkatkan suasana nyaman dan meredakan stress. Kafein berfungsi sebagai obat *analgenik* (anti demam) dan zat psikoaktif yang terdiri: *quinic acid* (obat flu), *niacin* (yang mampu menyerap vitamin dalam tubuh sehingga sangat bagus bagi kesehatan), *dicaffionylquinic acid*, *asam klorogenat dan quinine* yang ketiganya bermanfaat untuk antioksidan yang mampu menetralisir radikal bebas dalam tubuh[777]. Zat lain yang terkandung dalam cafein adalah *cafestol* (anti inflamasi) yang berguna melindungi sel tubuh dari kerusakan. Unsur lain dari ramuan khusus Mbah Fahrudin adalah daun waru dan buah pala yang masih utuh. Daun Waru dikenal memiliki nama latin *hibiscus*

---

[775]Fitriani, Hilka Yuliani, "Chemical Characterics Of Ground Coffee And Sensory Quality Of Brewed Arabica Coffee (Peaberry) With Variations In Roasting Temperature In The Baiyul Qiradh Baburrayyan Cooperative", *Jurnal Pertanian Agros* Vol. 25 No.1, Januari 2023, p. 212-221, lihat pula dalam Diding Suhandi, Suhandy dkk., Diskriminasi Kopi Lanang Menggunakan Uv-Visible Spectroscopy dan Metode Simca. *Jurnal Agritech*., 37(4), Tahun 2017 p. 471-476, lihat pula Elfariyanti dkk., Analisis Kandungan Kafein Pada Kopi Seduhan Warung Kopi Di Kota Banda Aceh, *Lantanida Journal*, Vol. 8 No. 1 (2020), p. 1-95

[776]https://ottencoffee.co.id/majalah/mengenal-lebih-jauh-kopi-lanang

[777]Naeli Farhaty dan Muchtaridi, Tinjauan Kimia Dan Aspek Farmakologi Senyawa Asam Klorogenat Pada Biji Kopi, *Farmaka: Suplemen* Volume 14 Nomor 1 Tahun 2020, lihat juga dalam https://bakri.uma.ac.id/kandungan-kimia-dalam-secangkir-kopi, lihat juga dalam Wenny Bekti Sunarharum dkk., *Sains Kopi Indonesia*, Malang: UB Press, 2019, p. 52-54

tiliaceus yang mengandung zat *saponin* (yang berguna sebagai anti peradangan saluran nafas), *plavonoid* yang merupakan antioksidan yang berguna untuk anti inflamasi, anti alergi, anti bakteri-virus dan anti kanker[778]. *Flavonoid dan saponin* adalah unsur yang juga ada dalam kopi lanang selain *tannin, alkaloid dan polifenol*[779]. Untuk buah pala memiliki nama latin *myristica fragrans* yang berfungsi sebagai *antisarcopenia*[780], anti peradangan, antioksidan, antibakteri, detok racun dalam tubuh, melancaran peredaran darah dan meminimalisir imsonia[781].

Dalam konteks farmakologi untuk gangguan jiwa, dikenal lima jenis obat yaitu *antidepresan, antipsikotik, anxiolytic (anti cemas), mood stabilizer dan stimulant* yang berfungsi untuk merangsang saraf pusat supaya meningkatkan fungsi organ otak[782]. Dalam konteks inilah ramuan herbal Mbah Fahrudin yang terdiri dari kopi lanang, daun wru putih dan pala trankop bisa di *otak-atik gatuk* sebagai versi tradisional dari obat ODGJ versi farmasi. Cafein dalam kopi lanang bisa berfungsi sebagai stimulant dan antidepresan yang fungsinya dimaksimalkan dengan Pala trangkop dan daun waru putih yang berfungsi sebagai antibakteri dan antioksidan dan detok racun sebagai imbas dari pola hidup dan pola makan ODGJ yang sembarangan dan seadanya serta tidak memperhatikan kebersihan. Dalam *otak atik gatuk* ini, pala trangkop dan daun

---

[778]Lina Oktavia Rahayu dkk., Kadar Flavonoid dan Fenolik Ekstrak Daun Waru (Hibiscus tiliaceus) Serta Aktivitasnya Sebagai Antioksidan, *JC-T (Journal Cis-Trans),* Vol. 6, No. 1, Tahun 2022, p. 17-23, lihat juga dalam Surahmaida dkk., Kandungan Senyawa Kimia Daun Waru (Hibiscus tiliaceus) di Kawasan Lingkar Timur Sidoarjo, *Journal of Pharmacy and Science* Vol. 5, No. 2, (Juli 2020), lihat juga Afif Rifqie Maulana dan Bawon Triatmoko, Uji Aktivitas Antibakteri Ekstrak Etanol Daun Waru Gunung (Hibiscus macrophyllus) dan Fraksinya terhadap Staphylococcus aureus, *Journal Pustaka Kesehatan*, Vol. 9 (No.1), Januari 2021

[779]Achmad Wahyudi1 dan Septi Wulandari, Formulasi Sediaan Serum Ekstrak Etanol Kopi Robusta (*Coffea Canephora*) Peaberry Green Bean Pagar Alam, *Jurnal Kesehatan: Jurnal Ilmiah Multi Sciences* Volume XII No. 1 Juni 2022

[780]*Antisarcopenia* adalah antipenuaan otot karena pola hidup yang tidak sehat, Yuni Susanti Pratiwi, *Manfaat Buah Pala Sebagai Antisarcopenia*, Yogyakarta: Deepubish, 2019, p. 65

[781]Luh Putu Lina Kamelia dkk., Buah Pala Sebagai Salah Satu Fitofarmaka Yang Menjanjikan Di Masa Depan, *Mulucca Medica*, Vol..11, No. 1, April 2018, lihat juga dalam Lisna Rosalia Agaus dan Reski Vinalia Agaus, Manfaat Kesehatan Tanaman Pala (*Myristica fragrans*), *Medula*, Volume 6, Suplemen Juli 2019, lihat juga Gagan Harry, *Minuman Lezat dari Daging Buah Pala*, Jakarta: Elementa Argo Lestari, 2021

[782]https://yankes.kemkes.go.id/view_artikel/2155/mengenal-obat-obatan-jiwa-psikofarmaka lihat juga Indra Ruswati, *Keperawatan Jiwa*, Indramayu: Adanu Abimata, 2021, p. 58

waru putih berfungsi untuk menetralkan tubuh dan unsur pencernaan OGDJ dari bakteri dan racun yang ditopang oleh fungsi kafein pemicu efec tenang. Dari ramuan herbal Mbah Fahrudin ini setidaknya memenuhi tiga unsur yaitu *stimulant, anxiolytic dan anti depresan* yang ada dalam obat ODGJ versi farmasi, yang belum memuat unsur lain yaitu *antipsikotic* dan *mood stabilizer*.

Membaca tiga resep herbal Mbah Fahrudin dalam riset-riset farmakologi tentu tidak bisa disandingkan secara biner karena ada hal-hal khusus yang tidak bisa dipertemukan seperti doa-wirid yang menyertai proses pembuatannya, tehmik *jumput* dalam menentukan komposisi ramuan serta niat-keyakinan-kesemelehan pada Allah sebagai yang Kuasa dan sesungguhnya penyembuh serta sikap memosisikan ramuan herbal hanyalah wasilah. Ini tentu beda dengan psikofarmaka yang melalui empiris rasional mempercayai enzim dan zat-zat yang terdapat dalam waru putih, pala dan kopi lanang berkhasiat menyembuhkan. Meskipun demikian *atak-atik-gathuk* ini memberikan informasi taMbahan untuk melihat proses penyembuhan alternative ini dari sisi lain

Selanjutnya hal yang sama seperti diatas akan kita lihat untuk aspek *godok* an di teknik terapinya Mbah Ikhsan dan proses ubub pada Mbah Fahrudin. *Godok* an dan ubub dalam tradisi kesehatan disebut dengan hydroterapi[783] yang bentuknya sangat beragam dari yang paling sederhana seperti dikompres atau yang sudah dipadukan dengan perangkat lain seperti rempah dalam bentuk *aquamatic pool*, mandi rendam, pancuran air, mandi rendam rempah dan mandi uap. Dalam konteks ini *godok* an bisa disamakan dengan mandi rendam rempah sedangkan di *ubub* dengan *mandi uap*. Konsep dasar hydroterapi adalah mengantarkan energi panas yang memicu melebarnya pembuluh darah dan kerja jantung yang lebih cepat sehingga aliran darah menjadi semakin cepat. Efeknya

[783]Dewi Nopiska Lilis dkk., The Effect Of Hydrotherapy On The Of Maternity In The Active Phase, *Jambura Journal of Health of Sciences and Research* Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, p. 94, lihat juga Jumrah Sudirman dkk., Foot Hydrotherapy: Non-pharmacology Treatment for Reducing Anxiety in Third Trimester Pregnancy. *Macedonian Journal of Medical Sciences*, Vol. 10, 2022 (B-Clinical Sciences), p. 20-323, lihat juga Lilik Sigit Wibisono, Meta-Analysis the Effect of Hydrotherapy on the Elevation of Motoric Functional Ability in Post Stroke Patients, Indonesian Journal of Medicine, Vol. 7 No. 1 Tahun 2022, p. 73-81

adalah menyehatkan karena tubuh mengalami *refresh-revitalize-relax*. Hydroterapi dapat sebagai detok (mengeluarkan racun dalam tubuh melalui keringat) dan menstimulus tubuh pada aspek peningkatan imunitas, memperlancar sirkulasi darah, meningkatkan metabolisme serta memperbaiki metabolisme yang ujungnya adalah tercapainya kesehatan fisik dan jiwa[784].

Hydroterapi sudah lama dikenal dalam peradaban manusia, bahkan di Mesir kuno kurang lebih 300 SM, ini sudah dipraktekkan dan sampai sekarang tetap dipertahankan dengan inovasi sesuai adat local setempat. Di Daerah Muna Kendari, proses hydroterapi ini disebut dengan istilah Temboro[785] (diuap dengan panci yang terdapat rebusan rempah yang terdiri daun papaya, daun pisang kering, sereh, jahe dan kunyit). Di Kabupaten Karo, disebut dengan istilah Oukup[786], sejenis sauna tradisional dengan campuran rempah yang dilaksanakan di bilik-bilik kecil. Rempah yang digunakan untuk *Oukup* terdiri dari sereh, bawang merah, jahe, lada hitam, daun sembung, sirih, rempuyang, kapu laga, lengkuas, temu lawak dan cengkeh. Di Kepulauan Sangihe disebut dengan istilah *Maparu* dengan campuran rempah yang terdiri pala, pandan dan sereh. Pala mengandung *saponin plavoid* yang berefec pada menghilangkan kejang otot, pandan mengandung *alkolid* yang memicu rilek dan sereh mengandung *lemonggrasss* yang bermanfaat untuk anti depresi. Di kabupaten Minahasa, Hydroterapi disebut dengan istilah *Bakera* dengan Teknik yang hamper sama seperti di atas.

Melalui hidroyterapi ini bisa dipahami terapi *godok* di Mbah Ikhsan dan ubub di Mbah Fahrudin memiliki dampak baik pada tubuh baik pada aspek

---

[784]Eddy Soetrisno, *Terapi Air: Air Untuk Pencegahan Dan Penyembuhan Berbagai Penyakit*, Jakarta: Ladang Pustaka, 2021, lihat juga Bambang Tresnowiyanto, Hydrroterapi: *Bagaimana Mengelola Terapi Latihan Fisik dengan Program Akuatik*, Surakarta: Poltekes Press, 2020, lihat juga Izmi Fazat Nur Azizah dkk., Manfaat Aquamedic Pool Di Dalam Spa Untuk Kesehatan, *Prosiding* Seminar Nasional dan Call for Papers ”Pengembangan Sumber Daya Perdesaan dan Kearifan Lokal Berkelanjutan IX” Unsoed Purwokerto 19-20 November 2019

[785]Diah Indriastuti dan Tarihudin Tomboro: Praktik Mandi Uap Untuk Ibu Nifas Berdasarkan Budaya Suku Muna, *Nurscope* Volume 7, Issue 1 Year 2021, Pages 6-12

[786]Rima Pratiwi Batubara dkk., Nilai Guna Spesies Tumbuhan dalam Oukup (Mandi Uap) Masyarakat Batak Karo, Media Konservasi Vol. 22 No. 1 Tahun 2017, p. 79-86, lihat juga Rima Pratiwi Batubara, Optimization Of Oukup Steam Baths As Eco-Wellness Tourism Attractions, *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 14 No. 1 Tahun 2023

detoksifikasi dan relaksasi yang bermuara pada penguatan imunitas. Beda hydroterapi modern dilakukan dengan dasar studi ilmiah dan riset yang mumpuni untuk mengukur kadar enzim dalam rempah dan hantaran energi panas dalam tubuh sedangkan dalam *godok an* di Mbah Ikhsan didasaran pada *dawuh guru* dan *air tawasul* yang keramat sedangkan dalam proses *ubub* pada teknik lipatan simul kain yang diiringi *rapal hizif khusus* dan *mendawamkan wirid lafad Allah* selama proses terapi.

Efec hydroterapi pada proses *godok an* dan *ubub* yang mampu menghadirkan *refresh-revitalize-relax* yang berdampak pada penguatan imunitas melalui perbaikan metabolisme tubuh selaras dengan temuan Hans Berger tentang *electroencephalography (EEG*)[787] yang mana suasana nyaman dan rilek akan mendorong otak mengeluarkan sinar alfa dan delta yang menstimulasi tubuh untuk memproduksi *endorphin-serotonim* dan *melatodin* yang bermanfaat untuk penguatan imunitas. Efec nyaman dan rilek dalam gogogan-ubub juga mempertegas temuan Hambali tentang *pineal therapy* yang menegaskan bahwa suaana nyaman dan rilek akan mendorong kelenjar pineal di otak memproduksi *melatodin* yang sangat baik untuk imunitas.

Godok an dan ubub selain menghadirkan nyaman dan rilek juga didasarkan pada keyakinan bahwa Allah sebagai penyembuh dan semua proses terapi sebagai wasilah. Keyakinan akan kelemahan diri dan hanya Allah yang kuasa atas kesembuhan ini penting sebagaimana ditegaskan oleh Errnes Rossi tentang keyakinan yang menyembuhkan[788] sebagi gambaran atas fenomena psikobiologis yang dikenal dengan *efec placebo*[789]sebagaimana diungkapkan

[787]Rümeysa İnce, Saliha Seda Adanır and Fatma Sevmez, he inventor of electroencephalography (EEG): Hans Berger (1873–1941), Child's Nervous System (2021) 37, p. 2723–2724, https://doi.org/10.1007/s00381-020-04564-z, lihat juga dalam Nidal Kamel and Ameer Saeed Malik (ed.), *EEG-ERP Analysis: Method and Aplicationa,*Boca Raton: Taylor and Francis Group, 2015.

[788]Ernest Lawrence Rossi, *The Psychobiology of Mind-Body Healing: New Concepts of Therapeutic Hypnosis,* W. W. Norton & Company; Revised edition (November 17, 1993)

[789]Placebo dalam Bahasa latin memiliki arti menyenangkan, dalam istilah teknis sering dimaknai sebagai obat kosong atau pengobatan bohongan tetapi kontributif dalam penyembuhan dikarenakan rasa optimis dan keyakinan pasien, lihat Dean Hammer, *Gen Tuhan: Iman Sudah Tertanam dalam Gen Kita*, terj. Hermaya, Jakarta: Gramedia 2006, p. 166. Kalua placebo memiliki dampak positif maka nocebo memiliki dampak negative biasanya terjadi pada pasien yang terdiagnosa yang rumit dan telah sekian lama melakukan proses terapi yang hasilnya kurang

oleh Norman Cousins yang menyatakan, "Tubuh mempunyai kesanggupan untuk mengikuti harapan-harapan pikiran" dan dikuatkan oleh Hiromi Sinya, "Hanya tubuh yang dapat menyembuhkan diriny sendiri, dokter hanyalah memfasilitasi proses penyembuhan tersebut"[790]. Awalnya efec placebo ini ditolak dalam tradisi pengobatan imiah tetapi fakta-fakta menunjukkan adanya kemu'zizatan penyembuhan model ini[791].

E. Membaca Ragam Terapi ODGJ Berbasis Pesantren dalam Perspektif *Psychotherapy*

Psychotherapy atau dalam bahasa indonesi dikenal dengan psikoterapi dalam frame riset ini terpahami dalam konteks Islam akan dilihat dalam tiga aspek yaitu konsepsi dasar, Said Nursi sebagai model dan pendekatan praktis.

Pertama: seara konsep dasar, Islam terdiri dari tradisi dan ritual yang saling berkelindan dan cenderung akulturatif. Tradisi dan ritual ini juga ada yang menyebutnya dengan ibadah (sholat, *Dzikir*, puasa dll) dan akhlaq (ikhlas, ridho, syukur, qonaah dll)[792], Salah satu contoh berkelindannya tradisi dengan ritual dapat ditemukan dalam tradisi penyembuhan yang sering disebut sebagai pengobatan berbasis spiritual[793]. Model pengobatan ini didasarkan atas kepercayaan akan adanya kekuatan adi kodrati yang mampu menyelesaikan segala masalah manusia baik dalam kesehatan maupun non kesehatan melalui wasilah Kiai. Pengunaan Kiai-Kiai tertentu sebagai wasilah dikarenakan merekalah yang ahli karena telah menguasaai bergam ilmu hikmah yang ditirakati secara dhohir dan batin. Disisi lain, beragam persoalan hidup yang

---

maksimal, sehingga apapun treatment yang dilakukan dia elalu kurang yakin, Mick O'Hare, *Why Don't Penguin's Feet Freze?,* terj. Alpha Febrianto, Jakarta: Ufuk Press, 2007, p.60

[790]Suharjo Cahyono, *Meraih Kekuatan Penyembuhan Diri yang Tisak Terbatas*, Jakarta: Gramedia, 2011, p. 05

[791]Andreas Hermawan, *Tuhan Menyembuhkan Lewat sains dan Ciptaannya,* ebook terbitan pertama Februari 2017, p. 263

[792] Muhammad Masruri, "The Prophetic Therapy Concepts as An Alternative in Dealing with Physical and Spiritual Illness, *Al-Hikmah International Journal of Islamic Studies and Human Sciences,* Volume 4, Issue 1, January 2021, Lihat Juga Lahmudin Lubis, *Konseling dan Terapi Islam*. Medan Perdana Publishing, 2021, p. 220-229

[793]Sumarni, "Proses Penyembuhan Gejala Kejiwaan Berbasis Islamic Intervention of Psychology", *al-Tazkiah*, Volume 9 No. 1, Juni 2020

muncul pada seseorang terkhusus maalah kejiwaan, itu dikarenakan lemahnya nur ilahi dalam diri. Solusi yang harus dilakukan adalah mendekat kepada Kiai untuk dibimbing jalan spiritual melalui beragam rangkaian ibadah dan tirakat.

Konsepsi seperti inilah yang dilakukan oleh Mbah Ikhsan, Mbah Fahrudin dan Gus Hayat. Untuk pengakuan kuasa adi kodrati, Mbah ikhsan sering menekankan sikap “khaqqul yakin” dengan selalu bersandar dan hanya berharap baik kepada-Nya. Sikap ini dikuatkan dengan laku tarekat dan tirakat yang dijalaninya dengan *ngeker nafsu* dan keinginan duniawi. Sikap-sikap inilah yang oleh masyarakat Mbah Ikhsan disematkan memiliki keahlian khusus atas kedekatannya dengan sang pemilik kuasa adikodrati sehingga mampu sebagai wasilah penyembuhan melalui cara-cara yang tidak lumrah pada banyak pasien baik ODGJ maupun non ODGJ. Terkait melemahnya nur ilahi dalam diri sebagai penyebab munculmya ODGJ, Mbah ikhsan juga menggunakan beragam ragam laku spiritual baik level ibadah dasar mapun laku dizkir dengan Tarekat Qodiriyah wa Naksabadiian (TQN) sebagai rujukan dengan teknik robitoh (penghadiran) sebagai wasilah.

Sebagaimana Mbah Ikhsan, Mbah Fahrudin juga menegaskan kuasa adikodrati melalui beragam ibadah malam dengan menguatkan sikap *pasrah lan semeleh* hanya kepada Allah. Untuk menguatkan itu semua Mbah Fahrudin memiliki amalan yang disebutnya dengan istilah “ngentongna” yang pada intinya setiap sebuhan sekali, dia akan menghabiskan semua uang yang diterimanya melalui jalur apapun dengan cara ditasarufkan kepada hal-hal posisitif dan kemanusiaan. Sikap “ngentongna” ini sebagai laku Mbah Fahrudin dalam melatih hati dan diri untuk tidak bergantung pada hal-hal diluar kuasa Allah. Keinginan dan kuasa materi dilumpuhkan dalam hati dan pikiran dengan tiga pola dasar pasrah-semeleh-ngentongna menjadi satu kesatuan sikap mendekat kepada Allah. Melalui laku inilah Mbah Fahrudin diberikan *sir* dalam bentuk *krenteke ati* sebagai petunjuk suci dari Allah dalam memberikan solusi melalui terapi ODGJ dengan beragam teknik yang unik. Terkait nur ilahi dalam diri sebagai penyebab ODGJ yang harus dihidupkan melalui laku ibadah dilakukannya dengan laku yang disebutnya dengan istilah “penanaman karakter”

melalui ngaji, *Dzikir* dan ibadah serta doaa-doa khusus berbasis Tarekat Qodiriyah wa Naksabadiyian (TQN).

Pengharapan dan hanya bersandar kepada kuasa adi kodrati dilakukan oleh Gus Hayat melalui *ngabumi nyaridin* dengan *malamatiyah* sebagai laku yang mampu mengkondisikan jiwa untuk mampu menangkap pean pesan Allah melalui mimpi dan ilham untuk beragam penyembuhan ODGJ. Ketiga laku Gus Hayat diatas juga dikuatkan dengan tirakat dan ketiadaan hasrat kepemilikan terhadap harta-benda dan materi-keduniawian, melalui "doa pengen miskin" yang dia selalu "banggakan" disetiap kesempatan dihadapan jamaahnya. Apabila laku Mbah Fahrudin disebut dengan istilah "ngentongna" maka dalam istilah Gus Hayat disebut dengan istilah "doa pengen miskin". Salah satu contoh yang mampu mengambarkan satu sisi dari doa pengen miskin ini adalah meninggalkan dan membagi-bagikan seluruh harta yang Gus Hayat punya kepada yang membutuhkan untuk kemudian melkukan uzlah menyendiri dengan tidak membawa glamoritas bendawi. Melalui laku-laku inilah Gus Hayat mendapat kekuatan linwih dari kuasa adikodrati yang mampu bermanfaat untuk kemanusiaan. Laku ini semakin kuat dikarenakan factor keturunan dan waris keilmuwan yang didapatkannya melalui keturunan. Sikap pasrah dan hanya berharap pada kuasa adikodrati juga ditnjukkan melalui pemahaman dasar bahwa hanya Allahlah yang mampu meyembuhkan, manusia hanya dititipi sedikit ilmu dari Allah sebagai wasilah oleh karenanya kepada orang-orang yang dianggap mampu menjadi perantara penyembuhan maka jangan angkuh dan menganggap dirinyalah yang paling madzi, dan sebaiknya melakukan kolaboratif dengan beragam ahli yang lain supaya dampak penyembuhan yang dihasilkan semakin maksimal atas izin Allah. Terkait melemahnya nur ilhi dalam diri sebagai penyebab ODGJ, Gus Hayat menekankan kepada semua santrinya untuk ngaji dan berhidmah sebagai pengkondisian diri dan perilaku untuk mendapatkan *sawab* kebaikan dan keberkahan.

Kedua: apa yang dilakukan oleh Mbah Ikhsan, Mbah Fahrudin dan Gus Hayat, apabila diliat dalam model psikoterapinya Said Nursi juga masuk dalam konstruk. Sebagai contoh, Nursi mendasarkan bahwa psikoterapi bisa dilakukan

melalui upaya secara terus menerus mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah dengan penguatan iman. Penguatan iman ini bisa dicerminkan dalam setiap niat, pemikiran, keputusan dan perbuatan. Dalam laku bermasyarakat, untuk menguatkan iman dan upaya selalu mendekat kepada Allah juga harus disertai dengan sikap merasa lemah dihadapan Allah yang diwujudkan dengan, Pertama: selalu berdoa dan hanya berharap kepada Allah yang dalam konsepsi Mbah Ikhsan disebut dengan *haqqul yakin*. Kedua: merasa fakir dengan sikap qona'ah dan tidak merasa memiliki apa-apa yang dalam konsepsi Mbah Fahrudin dilakukan melalui laku ngentongna dan doa pengen miskin oleh Gus Hayat. Ketiga: Selalu rindu Allah yang diwujudkan dengan mendawamkan *Dzikir* dan Keempat: Tafaqqur dengan sikap semelah. Keempat sikap inilah yang diimplementasikan dalam beragam terapi ODGJ oleh Mbah Ikhsan, Mbah Fahrudin dan Gus Hayat dalam meningkatkan iman pasien untuk semakin dekat dan lebih dekat lagi dengan Allah.

Ketiga: dari aspek pendekatan, psikoterapi dapat dilihat melalui dua model yaitu Pertama: Islam sebagai tumpuan utama sehingga memunculkan terapi melalui al fateehah, sholat, *dzikir*, puasa, sholat dan sebagainya yang berimplikasi pada penyembuhan jiwa. model inilah yang dilakukan dalam proses terapi ODGJ oleh Mbah Fahrudin dengan stop obat dan Mbah Ikhsan dengan *godok* -herbal. Model ini didasarkan atas beberapa keyakinan dasar yaitu: keyakinan bahwa setiap penyakit ada obatnya, faktor rohani sangat mendominasi kesehaan fisik, pentingnya peredaran darah untuk kesehatan yang diikhtiarkan melalui beragam teknik terapi dan minuman herbal, menanaman sugesti positif; dan Haqqul yakin pada kehendak Tuhan[794]. Model yang kedua adalah akulturatif yang memaukan dan mengintegrasikan konsep psikoterapi Barat dengan spiritualitas islam yang mengahdirkan konsep *spiritual emotional freedom*

[794]Mohammad Rindu, Yedi Purwanto, Usup Romli, and Alwan Husni Ramdani. "Spiritual Healing: A Study of Modern Sufi Reflexology Therapy in Indonesia". *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* Vol. 12, No. 2 (2022)

technique (SEPT)[795]*, cognitive behavior theraphy (CBT)*[796] *DBT (dialectical behaviour therapy)*[797] dan *mind healingtechnique* (MHT)[798]. Model inilah yang dilakukan oleh Gus Hayat dalam terapi ODGJ di Pesantren Alif Ba yang menkombinasikan pendekatan spiritual dengan pendekatan medis di bangsal Jiwa RSI Banjarnegara.

[795]Ni Kadek Diah Purnamayanti dan Galih Gayatri, "*Spiritual Emotional Freedom Technique* Di Indonesia", *Community Of Publishing In Nursing (COPING)* Volume 11, Nomor 1, Februari 2023

[796]Made Martini (ed), *Cognitive Behavior Therapy (CBT),* Bandung: Media Sains Indonesia, 2023

[797]Muhammad Ibnu Malik dan Nurjannah, "Dialektika Behavior Terapi (DBT) Berbasis Spiritual", *Jurnal Pendidikan dan Konseling* Volume 4 Nomor 6 Tahun 2022

[798]Khodijah Robiah, Pin Rileks, Tenang, Damai (RTD) dalam Terapi *Mind Healing Technique* (MHT) Perspektif Tasawuf, CISS 4th: Islamic Studies Across Different Perspective: Trends, Challenges and Innovation, Gunung Djati Conference Series, Volume 19 (2023)

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berikut kesimpulan dari riset tentang entitas terapi gangguan jiwa di Pesantren yang dilihat dalam perspektif epistemologi dan *indigenous psychotherapy*.

1. Proses Terapi Terklasifikasi dalam Tiga Model.

   Pertama; Proses terapi ODGJ yang dilakukan Mbah Ichsan di Pesantren Nurul Ichsan Al Islami Purbalingga secara tipologi, terkategori dalam terapi non-medis meskipun tidak seluruhnya, karena tetap melibatkan medis meskipun dalam porsi yang minimalis. Pelibatan medis terutama dalam aspek pemeriksaan kesehatan pasien dan uji laboratorium terkait kadar narkoba dalam tubuh setelah pasien melakukan proses rehabilitasi selama 41 hari. Tahapan terapi ODGJ di Mbah Ichsan diawali dari proses *takon-takon* (model assessment lokal), konsumsi jamu herbal dengan ramuan khusus yang dicampur dengan *air klopo ijo wulung* yang mengambilnya dengan cara *dikerek*, *digodok* setiap malam minggu dan mandi tobat yang sering disebut dengan istilah *dusdusan* dengan teknik *lebleb-ngep* yang dilaksanakan dini hari di malam Jumat Kliwon di *kali tempuran*. Selama proses terapi pasien ditempatkan di *panggokan*, ruang isolasi dan kamar pendem sesuai tingkat gangguan jiwa yang dialami. Selama proses terapi pasien tidak diperbolehkan makan daging sembelihan.

   Kedua; Proses terapi ODGJ di Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kebumen dapat dikategorikan murni non-medis dikarenakan sejak awal sudah *stop obat.* Proses terapi pada umumnya berdurasi 41 hari,, lebih dari 41 hari belum melepaskan status sebagai *santri bagus* (santri ODGJ) maka kemungkinan untuk sembuh sangat kecil. Tahap awal *santri bagus* akan diberikan minum jamu yang efeknya tidur. Lamanya tidur merupakan deteksi dini kesembuhan. Semakin lama tidurnya (rata-rata dari 1-3 hari) maka mudah disembuhkan dan sebaiknya apabila tidurnya hanya singkat

maka sulit untuk disembuhkan. Proses selanjutnya, *santri bagus* dimasukkan ke ruang isolasi, setelah bangun, lakukan ritual mandi tobat saat tengah malam dan dikasih makan tiga lembar daun roncang-rancing. Tahap selanjutnya *santri bagus* akan ditanamkan karakter melalui ibadah dan doa-doa khusus dari diri santri sendiri maupun melalui *laku* spiritual dari Mbah Fahrudin yang salah satunya adalah manakib. Akhir dari proses terapi dilakukan ritual *ubub.*

Ketiga: proses terapi ODGJ di Pesantren Alif Ba Banjarnegara dapat dikategorikan sebagai terapi akulturatif yang memadukan medis dan non-medis. Pemahaman ini didasarkan atas keyakinan Gus Hayat bahwa semua ilmu itu dari Allah maka jangan saling menafikan dan jangan merasa yang paling benar. Penyembuh yang sesungguhnya itu hanya Allah maka semua ilmu itu harus saling akur untuk meraih hasil yang lebih maksimal demi kemanusiaan dan Ridho Allah. Proses terapi dimulai dengan penjemputan-invasi ODGJ untuk dibawa ke pesantren kemudian di *cukur plontos*, dimandikan di kali tarung, dikasih baju, dikasih makan dan pilihan minum yang terdiri dari air putih, teh dan kopi. Memiliki air putih menandakan gangguan jiwa ringan, memilih teh mengindikasikan *rasdan (kadang waras kadang edan)*. Memilih kopi mengindikasikan gangguan jiwa berat. Semua proses di Pesantren ini dilakukan dengan doa-doa khusus. Tahapan terapi di Pesantren ini bisa dikategorisasikan ke model terapi spiritual-budaya. Apabila terapi yang dilakukan di pesantren berdampak kurang maksimal dan masih *ngamukan* maka ODGJ dikirim ke bangsal jiwa RSI Banjarnegara untuk dilakukan penanganan medis (dokter jiwa, psikolog dan perawat). Selesai proses ODGJ di RSI maka Gus Hayat dan teman-teman dari unsur herbalis, akupunktur, terapis dan beberapa unsur lain melakukan terapi lanjutan dengan manakib, pijat meridian dan beragam terapi non-medis lainnya.

2. Terkait produksi pengetahuan dari ketika tokoh yaitu Mbah Ichsan, Mbah Fahrudin dan Gus Hayat dapat disimpulkan sebagai berikut :

Pertama: produksi pengetahuan terapi ODGJ diperoleh Mbah Ichsan melalui beberapa cara yaitu *mati suri* (saat mendapatkan ilmu *Sholawat kunyah*), mimpi (saat mendapat petunjuk sumber mata air), *meguru-mondok* (imu *fateehan Sembilan wajah*), *meguru-mistis* (*ilmu godok*), coba-coba berbasis *titen* (model dan alat *godok*). Dari beragam cara perolehan ini dapat diklasifikasi menjadi dua yaitu perolehan ilmu dari proses berguru baik kepada yang masih hidup maupun yang sudah meninggal harus didasarkan pada frekuensi sama, sedangkan perolehan ilmu yang langsung dari Allah dilakukan melalui *riyadhoh, tirakat dan topo laku*.

Kedua: Produksi pengetahuan ODGJ diperoleh Mbah Fahrudin melalui empat sumber yaitu *topo laku, tirakat lan khidmah, wasilah doa dan mujahadah, meguru, laduni-krentege ati*. Yang kesemuanya merupakan satu kesatuan yang intinya seorang santri untuk berharap *laduni* maka harus tirakat untuk pembersihan diri dan hati. Untuk menunjang tirakat santri harus *khidmah* kepada kiai untuk berharap berkah dan *manut* apa pun *dawuh* Kiai. Laku-*laku* spiritual harus istiqomah dilakukan untuk semakin menajamkan *batin* melalui wasilah, doa dan mujahadah. Ujung dari *laku* ini adalah *krenteke ati* atas petunjuk Allah yang oleh Mbah Fahrudin disebut dengan *laduni*.

Ketiga: Produksi pengetahuan ODGJ diperoleh Gus Hayat melalui beberapa cara yaitu *ilham* yang bersumber dari sikap *ngabumi-nyaridin*, *nasab keilmuwan-waris manakib, mantra-doa* dari kitab-kitab klasik. Langkah pertama perolehan pengetahuan tentang terapi ODGJ di dapat oleh Gus Hayat melalui *ilham* yang dalam prosesnya harus melakukan *laku tirakat* seperti *uzlah dan topo kungkum* serta mengamalkan *Tarekat Akmaliah Mulamatiah*. *Ngabumi* maksudnya kita harus seperti bumi yang memberikan apa pun demi kehidupan tetapi harus siap di injak, dikencingi dan diberaki tetapi apabila melakukannya demi Ridho Allah maka semua manusia pada saatnya kematian tiba akan tunduk pada bumi. *Nyaridin* adalah perwujudan *akmaliah-mulamatiah* dalam *laku* sehari-hari. Ilmu terapi Gus Hayat juga diperoleh melalui warisan keilmuwan dari abahnya

serta dari belajar kitab-kitab pengobatan klasik seperti *al Aufaq* dan sejenisnya.

3. Aspek kajian epistemologi dari terapi ODGJ di tiga pesantren ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

   Pertama: Telaah terhadap perolehan pengetahuan Mbah Ichsan melalui: a). mati suri dan mimpi. *Mati Suri-Mimpi* tidak dapat ditempatkan dalam konsepsi epistemologi Barat mainstream tetapi dapat ditempatkan dalam konsepsi epistemologi Barat non mainstream yang berbasis intuitif. Semangat intuitif ini juga bisa dilihat dalam anarkisme epistemologinya Feyerabend yang mempertegas bahwa epistemologi Barat mainstream bukannya satu-satunya jalan mendapatkan pengetahuan, juga bisa dilihat dalam realisme kritisnya Bhaskar, Paradigma holisticnya Capra. *Mati suri-mimpi* dalam epistemologi Islam juga tidak secara formal bisa dijelaskan tetapi dekat dengan konsep *irfani-iluminatif-tajribi*. *Mati suri-mimpi* perspektif epistemologi Jawa masuk dalam terminologi *ngelmu-laku.* b). *meguru-mondok, meguru-mistis*. Konsep ini di Barat tidak dikenal sehingga tidak bisa dilihat dalam perspektif epistemologi dalam perspektif epistemologi Islam, *meguru mondok* dapat dilihat dalam bingkai *Bayani* sedangkan *meguru-mistis* dalam bingkai *irfani-iluminatif-tajribi.meguru mondok-meguru mistis* dalam perspektif epistemologi Jawa dapat dilihat dalam kerangka pencapaian *kawruh* melalui *laku* yang produknya adalah *ngelmu*.

   Kedua: Telaah terhadap perolehan pengetahuan Mbah Fahrudin melalui: a). *topo laku, tirakat lan khidmah, b). wasilah doa dan mujahadah, c). meguru, d). laduni-krenteke ati*. Keempat model perolehan keilmuwan Mbah Fahrudin ini dalam perspektif epistemologi Barat tidak dikenal. Rujukan epistemologi dapat dilihat dari epistemologi Barat non mainstream yang menggunakan intuitif sebagai cara pencapaian juga dari beberapa kritikus Barat seperti *tacid knowledge* Polanyi dan paradigma holistiknya Capra. Dalam Islam dapat dilihat dalam bingkai *irfani iluminatif, tajribi dan maslahi.* Dalam perspektif Jawa dalam konsepsi *ngelmu-laku*.

Ketiga: Telaah terhadap perolehan pengetahuan Gus Hayat melalui: a). ilham dalam konsepsi epistemologi Barat dipahami dalam epistemologi Barat non mainstream yang dipelopori oleh Henry Bergson, yang juga oleh beberapa konseptor lain seperti supralogikanya Gadamer dan logika hatinya Pascal. Ilham dalam perspektif Islam dapat dilihat dalam *Irfani iluminatif dan tajribi.* Dalam konsepsi Jawa dapat dilihat dalam bingkai *kawruh-ngelmu laku.* b). waris keilmuwan dalam perspektif Barat tidak diketemukan, dalam perspektif Islam dapat dilihat dari *tajribi dan pra-bayani* (bayani versi khusus karena teks yang diwariskan adalah teks yang tidak semua santri dapat mengakses. Waris keilmuwan dalam konsepsi Jawa masuk dalam *kawruh-ngelmu-laku*. c). doa-mantra dari kitab klasik dalam konsepsi Barat bisa dilihat dalam epistemologi non mainstream, dalam Islam dapat dikategorikan dalam *Bayani.* Dalam konsepsi Jawa masuk dalam *kawruh-ngelmu laku.*

4. Untuk aspek kajian *Indigenous Psychotherapy* dari terapi ODGJ di tiga pesantren ini dapat disimpulkan sebagai berikut,

   Pertama: Di Pesantren Nurul Ichsan jiwa dipahami tidak semata dalam perspektif Barat yang berbasis peri*laku* melainkan juga dipadukan dengan jiwa falsafi dan jiwa sufistik serta konsep *sukmo* dalam perspektif Jawa. Terkait terapi, meski tidak total anti medis melainkan sangat dominan pola non-medis dengan cara-cara yang sangat lokal dan doa-doa berbasis Islam dan mantra Jawa.

   Kedua: Di Pesantren Hidayatul Mubtadiin jiwa dipahami sangat unik yaitu ruh yang bentuknya seperti *kacang ijo* yang ada di dalam jantung. Konsepsi ini tentu tidak bisa dicari padanannya dalam konsepsi jiwa peri*laku* maupun jiwa falsafi, tetapi bisa didekatkan pada konsepsi jiwa sufistik yang mewujud dalam bentuk materi. Gangguan jiwa dimaknai bukan sebagai gangguan ruh, karena ruh dijaga dan atas kuasa Allah. Gangguan jiwa adalah ketiadaan kuasa manusia dalam mengendalikan keinginan dan nafsu sehingga *saraf vi* yang terletak di dada sebelah kiri menjadi lemah yang mengakibatkan setan masuk dan mempengaruhi

pikiran sehingga muncul halusinasi yang menjadi cikal bakal ODGJ. Terapi gangguan jiwa di pesantren ini murni terapi spiritual-budaya yang menafikan pengobatan medis.

Ketiga; jiwa dimaknai Gus Hayat sebagaimana konsepsi jiwa dalam perspektif sufistik dan *sukmo* dalam kategorisasi Jawa. Gangguan jiwa dimaknai sebagai tidak sinkronnya IQ, EQ, SQ sebuah terminologi yang di luar konsep yang umum. Terkait terapi Gus Hayat, berkeyakinan medis tanpa tradisional tetap tidak sempurna. Medis dan non-medis harus menyatu dan saling menjaga harmoni untuk melakukan kerja-kerja kemanusiaan.

Dari beragam deskripsi kesimpulan di atas secara skematis dapat diringkas sebagai berikut:

<table>
<tr><th colspan="3">Pesantren Nurul Ichsan Purbalingga
Mbah Ichsan</th></tr>
<tr><td colspan="3">Proses Terapi</td></tr>
<tr><td colspan="3">Takon-takon, Jamu herbal, Godok an, Dusdusan-lebleb-ngep, Tarak hewan sembelihan</td></tr>
<tr><td colspan="3">Produksi Pengetahuan</td></tr>
<tr><td colspan="3">Mati Suri-Mimpi, Meguru-Mondok dan Meguru-Mistis, Titen-Eksperimen</td></tr>
<tr><td colspan="3">Perspektif Epistemologis</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Mati Suri-Mimpi</td><td>Barat</td><td>Tidak bisa dijelaskan dalam perspektif epistemologi Mainstream tapi bisa dalam perspektif non mainstream (Intuitif Bergsong dkk.)</td></tr>
<tr><td>Islam</td><td>Irfani-Iluminatif-Tajribi</td></tr>
<tr><td>Jawa</td><td>Ngelmu-Laku</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Meguru-Mondok
Meguru-Mistis</td><td>Barat</td><td>Beda paradigma sehingga tidak bisa dijelaskan</td></tr>
<tr><td>Islam</td><td>Bayani
Irfani-Iluminatif-Tajribi</td></tr>
<tr><td>Jawa</td><td>Ngelmu-Laku</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Titen-Eksperimen</td><td>Barat</td><td>Dekat dengan empirisme-kritisisme dan verifikasi-falsifikasi</td></tr>
<tr><td>Islam</td><td>Burhani-paripatetik-ma'rifah (kritis)</td></tr>
<tr><td>Jawa</td><td>Benere wong akeh</td></tr>
<tr><td colspan="3">Perspektif Indigenous Psychotherapy</td></tr>
<tr><td>Jiwa</td><td colspan="2">Perpaduan jiwa perilaku, jiwa falsafi, jiwa sufistik dan sukmo</td></tr>
<tr><td>Terapi ODGJ</td><td colspan="2">Dominan terapi alternatif berbasis spiritual dan lokalitas dengan tetap memberikan porsi medis</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td colspan="3">Pesantren Hidayatul Mubtadiin Kebumen
Mbah Fahrudin</td></tr>
<tr><td colspan="3">Proses Terapi</td></tr>
<tr><td colspan="3">Minum jamu Herbal, diisolasi, mandi malam, makan daun roncang rancing, manakib, penanaman karakter dan di ubub</td></tr>
<tr><td colspan="3">Produksi Pengetahuan</td></tr>
<tr><td colspan="3">Topo laku, tirakat lan khidmah. Wasilah doa dan mujahadah, Meguru dan Laduni-krenteke ati</td></tr>
<tr><td colspan="3">Perspektif Epistemologis</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Topo laku, tirakat lan khidmah. Wasilah doa dan mujahadah, Meguru dan Laduni-krenteke ati</td><td>Barat</td><td>Tidak bisa dijelaskan dalam perspektif epistemologi Mainstream tapi bisa dalam perspektif non mainstream (Intuitif Bergsong dkk.)</td></tr>
<tr><td>Islam</td><td>Irfani, Iluminatif, Tajribi dan Maslahi</td></tr>
<tr><td>Jawa</td><td>Ngelmu-Laku</td></tr>
<tr><td colspan="3">Perspektif Indigenous Psychotherapy</td></tr>
<tr><td>Jiwa</td><td colspan="2">Ruh yang mewujud seperti kacang ijo yang ada dalam jantung, tetapi gangguan jiwa tidak dimaknai sebagai gangguan ruh melainkan melemahnya saraf vi karena keinginan dan dosa</td></tr>
<tr><td>Terapi ODGJ</td><td colspan="2">Murni spiritual-budaya yang merupakan bentuk perlawanan medis</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td colspan="3">Pesantren Alif Ba Banjarnegara
Gus Hayat</td></tr>
<tr><td colspan="3">Proses Terapi</td></tr>
<tr><td colspan="3">Digundul plontos, dimandikan, dikasih pakaian, dikasih makan, dikasih minum air putih-teh-kopi. Tahap ini dilakukan di Pesantren yang dalam setiap tahap disertai doa. Apabila masih ngamukan maka dikirim ke RSJ dan melakukan terapi secara medis, sambil tetap dilakukan ritual-ritual khusus manakib dan lainnya</td></tr>
<tr><td colspan="3">Produksi Pengetahuan</td></tr>
<tr><td colspan="3">Ilham (Ngabumi-Nyaridin), Waris Manakib, Doa-Mantra dari Kitab Klasik</td></tr>
<tr><td colspan="3">Perspektif Epistemologis</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Ilham (Ngabumi-Nyaridin),</td><td>Barat</td><td>Tidak bisa dijelaskan dalam perspektif epistemologi Mainstream tapi bisa dalam perspektif non mainstream (Intuitif Bergsong dkk.)</td></tr>
<tr><td>Islam</td><td>Irfani-Iluminatif-Tajribi</td></tr>
<tr><td>Jawa</td><td>Ngelmu-Laku</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Waris Manakib</td><td>Barat</td><td>Tidak bisa dijelaskan dalam perspektif epistemologi Mainstream tapi bisa dalam perspektif non mainstream (Intuitif Bergsong dkk.)</td></tr>
<tr><td>Islam</td><td>Tajribi dan Bayani khusus</td></tr>
</table>

	Jawa	*Ngelmu*-Laku
Doa-Mantra dari Kitab Klasik	Barat	Tidak bisa dijelaskan dalam perspektif epistemologi Mainstream tapi bisa dalam perspektif non mainstream (Intuitif Bergsong dkk.)
	Islam	Bayani
	Jawa	*Ngelmu*-Laku
Perspektif *Indigenous Psychotherapy*		
Jiwa	Jiwa dimaknai konsepsi jiwa sufistik dan *Sukmo* Jawa, Gangguan jiwa dipahami sebagai tidak sinkronnya IQ, EQ dan SQ	
Terapi ODGJ	Melakukan kompromi terapi medis dan non-medis dalam rangkaian terapi yang terintegrasi	

B. Saran

Berikut beberapa saran yang bisa dimanfaatkan sebagai rekomendasi bagi peneliti berikutnya: Pertama: riset tentang terapi ODGJ berbasis non-medis baik yang dilakukan oleh pesantren maupun dukun yang ditelaah dalam perspektif filsafat ilmu masih langka dan menantang karena umumnya beragam terapi aneh ini dianggap tidak ilmiah. Kedua: perlu disusun semacam ensiklopedi terapi ODGJ berbasis Pesantren, baik di Jawa maupun di luar Jawa yang banyak model ragam dan mengusung lokalitas masing-masing. Ketiga: kajian tentang beragam terapi gangguan jiwa berbasis non-medis perlu terus dilakukan supaya semakin familier dan mendapatkan tempat di masyarakat selain juga sebagai alternatif pilihan yang meyakinkan. Hal ini penting supaya terapi gangguan jiwa dipahami penting sebagaimana pengobatan modern berbasis fisik telah diakomodir melalui entitas klinik paliatif.

Demikian riset ini kami sajikan, peneliti bersyukur riset ini dapat terselesaikan meski tentu banyak kekurangan. Semoga riset sederhana ini memberikan perspektif baru tentang beragam terapi ODGJ di Pesantren yang umumnya dianggap sebagai sesuatu yang tidak ilmiah. Melalui riset ini, prasangka tersebut semoga bisa terkikis sedikit demi sedikit karena telah didudukkan ragam epistemologi untuk memahaminya. Semoga riset ini menjadi berkah untuk kita semua. Amin.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Aufa dan Erkham Maskuri, **"The Khidmah Tradition Of Santri Towards Kiai (The Review Of 'Urf and Psychology)"**, *Nazhruna,* Vol. 5 Issue 1, 2022.

Abduh, M. Arrafie, **"Paradigma Tasawuf Yasfin"**, *Jurnal Ushuluddin* Vol. 23 No. 2 Tahun 2015.

Abdul Hakim, Atang, ***Filsafat Umum Dari Metodologi Sampai Teofilosofi***, Bandung: Pustaka Setia, Tahun 2008.

Abdullah, Amin, **"Filsafat Islam Bukan Sekedar Kajian Sejarah: Kata Pengantar"** Dalam A. Khudhori Sholeh, ***Wacana Baru Filsafat Islam,*** Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Abdullah, Amin, **"Dasar-Dasar Epistemologi: Pergeseran Pemikiran Epistemologi Dari Era Modern Ke Era Kontemporer"**, Makalah Disampaikan Dalam Pelatihan Penelitian Yang Diselenggarakan Oleh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Pada 3 Maret 1997. .

Abdullah, Amin, **"Kajian Ilmu Kalam"**, Dalam Komarudin Hidayat Dan Hendro Prasetyo (Ed.), ***Problem Dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam,*** Jakarta: Dirjen Binbaga Kemenag RI, Tahun 2000.

Abdullah, Amin, ***Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama Dan Umum: Mempertemukan Epistemologi Islam Dan Umum,*** Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, Tahun 2003.

Abdullah, Amin**, *Studi Agama Normativitas Atau Historisitas***, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Abdullah, Taufiq, **"Ilmu Sosial dan Realitas Indonesia"**, Majalah Prisma No. 9 Tahun 1984.

Abdurrahman (Ed.), ***Mudah Akupuntur Melalui Anatomi***, Yogyakarta: Arti Bumi Intaran Tahun 2016.

Abdurrahman, ***Menggeser Paradigma Wirausaha Medis***, Yogyakarta: Interpena, 2010.

Abrori, Mardjan, ***Pengobatan Komplementer Holistik Modern***, Bandung: Mujahid Press, 2016.

Abubakar, Irfan & Idris Hemay, "**Pesantren Resilience: E Path To Prevent Radicalism And Violent Extremism"**, *Studia Islamika*, Vol. 27, No. 2, 2020.

Achan, Grace Kyoon, Rachel Eni, Kathi Avery Kinew, Wanda Phillips-Beck, Josée G. Lavoie, And Alan Katz, **"The Two Great Healing Traditions: Issues, Opportunities, And Recommendations For An Integrated First Nations Healthcare System In Canada"**, *Health Systems & Reform* Vol. 7, No. 1, Tahun 2021. .

Adab, Gugus Dkk., **"Bahagiakah Kalau Manut: Studi Perilaku Kepatuhan Pada Masyarakat Jawa",** *Proceeding* Seminar Nasional Parenting Tahun 2013.

Adetiba, Adedamola And Enocent Msindo, **"Chiefs And Rural Health Services In South-Western Nigeria, C. 1920—C. 1950s"**, *Social History Of Medicine* Vol. 35, No. 2 Tahun 2022.

Adisasmita, Ki Sumidi, ***Pustaka Centini***, Yogyakarta; UP Indonesia, Tahun 1979., .

Adji, Fransisca Tjandrasih, **"Esuk Lara, Sore Mati": Sejarah Pageblug Dan Penanggulangannya Di Jawa Awal Abad XX**, *Patrawidya*, Vol. 22, No. 1, April 2021.

Adlina, Utika Ulfia Dan Sagita Putri Murtanti, **"Kolaborasi Psikoterapi Sufistik Dengan Suwuk Tradisional Bobok Jawa Sebagai Terapi Pengobatan Skizofrenia"**, *Esoterik:* Jurnal Akhlak Dan Tasawuf Vol. 06 No. 02 Tahun 2020.

Aesy, Hana Rohadatul Dkk., **"Realitas Sosial Yang Tercermin Dalam Teks Naskah Kethoprak Lakon Suminten Edan Karya Mey Purbo Asmoro Kajian Sosiologi Sastra"**, *Prosiding* Seminar Nasional Bahasa, Sastra, Budaya Daerah Dan Pembelajarannya Di Masa New Normal", Vol. 1, No. 1 Tahun 2020.

Affah, Siti, **"Psikoterapi Islam bagi penderita gangguan kejiwaan di pondok pesantren Ar-Ridwan Kalisabuk Cilacap"**, *Skripsi* STAIN Purwokerto Tahun 2013.

Agada, Ada, **"The African Vital Force Theory Of Meaning In Life"**, *South African Journal Of Philosophy*, Vol. 39 Issue 2, Tahun 2020.

Agbor, Ashu Michael And Sudeshni Naidoo, **"A Review Of The Role Of African Traditional Medicine In The Management Of Oral Diseases"**, *African Journal Traditional Complement Altern Med.*Vol. 13 No. 2 Tahun 2016. .

Agha, Aba Mehmed, ***Untuk Dibaca Saat Diri Merasa Hampa***, Yogyakarta: Checklist, 2021. .

Agrawal, Arun, **"Indigenous And Scientific Knowledge: Some Critical Comments",** *Indigenous Knowledge And Development Monitor (IKDM)* Vol. 3 No. 3 Tahun 1995.

Agung, Ivan Muhammad, **"Psikologi Amanah: Konsep Pengukuran Dan Tantangan"**, *Buletin Psikologi* Vol 29, No. 2 Tahun 2021.

Agung, Ivan Muhammad, Jhon Herwanto, **"Pedagang Yang Amanah: Studi Eksplorasi Dengan Pendekatan Psikologi Indigenous"**, *PSYMPATHIC: Jurnal Ilmiah Psikolog*, Vol. 4, No.1, Tahun 2018.

Agung, Ivan Muhammad, Masyhuri Masyhuri, Hidayat Hidayat, **"Dinamika Ketidakpercayaan Terhadap Politisi: Suatu Pendekatan Psikologi Indigenous"**, *Jurnal Psikologi* Vol. 9 No. 1 Tahun 2013.

Agus Triyani, Feri Dkk., **"Gambaran Terapi Spiritual Pada Pasien Skizofrenia: Literatur Review"**, *Jurnal Ilmu Keperawatan Jiwa*, *2*(1), Tahun 2019.

Agustinova, Danu Eko (Ed.), ***Meneguhkan Ilmu-Ilmu Sosial Keindonesiaan***. Yogyakarta: FIS UNY, Tahun 2017.

Ahya, Awaludin, **"Eksplorasi Dan Pengembangan Skala Qana'ah Dengan Pendekatan Spiritual Indigenous"**, *Jurnal Ilmiah Psikologi Terapan* (JIPT) Vol. 07, No.01 Januari 2019. .

Al Afifi, Abu Al A'la, ***Filsafat* Mistis *Ibn Arabi* Terj.** Syahrir Nawawi, Jakarta: Gaya Media Pranata Tahun 1969.

Al Ahwana, Ahmad Fuad, ***Psikologi Ibn Sina,*** Bandung: Pustaka Hidayah Tahun 2010.

Al Akili, Muhammad M**.,** ***Ibn Seerin's Dictionary Of Dreams: According To Islamic Inner Traditions*****,** Pennsylvania: Pear Publishing House, 1991.

Al Attas, Naqoib, ***Islam Dan Filsafat Ilmu Pengetahuan***, Terj. Saiful Mujani, Bandung: Mizan, Tahun 1995.

Al Attas, Syed Parid, ***Diskursis Alternatif Ilmu-Ilmu Sosial: Tanggapan atas Eurocentrisme,*** Jakarta: Mizan, Tahun 2010.

Al Ayubi, Sholahuuudin, **Teks Agama dalam Tranmisi Teks Magi di Masyarakat Banten**, *Jurnal Holistic Hadits* Vol 2 No 2 Tahun 2016.

Al Bagi, Syaridudin dkk., **Strategi Pengelolaan marah dan Ekpresi Emosi Marah Masyarakat Jawa"**, *Proceeding* Seminar nasional Indeginous Psikology oleh Universitas Negeri Malang Tahun 2016.

Al Barqi, Abu Yazid, **Implementasi Metode Zikir Di Panti Rehabilitasi Nurussalam Sayung Demak: Studi Kasus Upaya Penyembuhan Gangguan Jiwa**, *Skripsi* UIN Walisongo Tahun 2015.

Al Faisal, Faris, **"Mengapa Orang Gila Membunuh Ustad"**, *Republika* 1 April 2018.

Al Ghazali, ***Al Munqiz Min Al Dhalal*****, Terj**. Abdullah Bin Nuh, Jakarta: Tinta Mas, Tahun 1960.

Al Ghazali, ***Ihya Ulum Ad Din***, Beirut: Dar. Ibn Hazm, 2005.

Al Ghazali, ***Majmu'ah Rasa'il Al Imam Al Ghazali***, Ed. Ibrahim Amin Muhammad, Kaherah: Al Maktabah At Taufiqiyyah, 2021. .

Al Jabiri, Abid, ***Post Tradisionalisme Islam*****, Terj**. Agmad Baso, Yogyakarta: Lkis, Tahun 2000.

Al Jabiri, M. Abid, ***Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan Dan Pluralisme Wacana Intereligius***, Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: Ircisod, Tahun 2003.

Al Jabiri, M. Abid, ***Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam***, Terj Burhan, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, Tahun 2003.

Al Zastrow, Ngatawi, "**Pesantren Sebagai Mata Air Kebudayaan**: *Pegon: The Internasional Journal Of Islam Nusantara Civilization* Vol. 1 Issue 1 Tahun 2018.

Alawi, Dindin, Nanat Fatah Natsir Dan Erni Haryanti, "**Kajian Terhadap Pergerakan Kebangkitan Epistemologi: Ide Besar Fritjof Capra**", *Jurnal Ilmiah Ilmu Pedidikan (JIIP)* Vol. 5. No. 1 Tahun 2022.

Alder, Robert, ***Psychoneuromoimmunology***, edition 4th, New York: Elsevier, 2007.

Alfathri, Fadlin, ***Menggeledah Hasrat: Sebuah Pendekatan Multi Perspektif,*** Yogyakarta: Jalasutra, Tahun 2006.

Alhafiz, Nurzaki, "**Tradisi Basiacuong Sebagai Bentuk Kecerdasan Interpersonal Dalam Perspektif Psikologi Indigenous**", *Jurnal Inovasi Penelitian* Vol. 2 No. 6 Tahun 2021. .

Ali Syah, Omar, ***Sufi as Therapy***, terj Ade Alimah, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2004.

Alim, Ahmad Muttaqin, "**Rekonstruksi Filsafat Kedokteran Islam: Epistemologi, Ontologi Dan Aksiologi**", Maarif Vol. 15, No. 1, Juni 2020.

Amin, Khairul, "**Teosofi Al-Suhrawardi Al-Maqtul Dan Mahzab Iluminasionisme Dalam Filsafat Islam**", *Al-Kawakib* Volume 2 Number 2 2021.

Amin, Samsul Munir, ***Karomah Para Kiai***, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2018.

Amir, Nurmiati, ***Depresi: Aspek Neurobiologi Diagnosis dan Tatalaksananya***, Jakarta: UI, 2016.

Amisin, Anius Dkk., "**Persepsi Sakit Dan Sistem Pengobatan Tradisional-Modern Pada Orang Amungme Mimika**", *Jurnal Holistik* Vol. 13 No. 1 Tahun 2020. .

Amodu, Emmanuel Dkk., "**Ethnobotany And Ethnopharmacology Of The Igala Kingdom In Kogi East, Nigeria**", *Taiwania* Vol. 65, No. 2 Tahun 2020.

Amrih, Pitoyo, *Ilmu Kearifan Jawa,* Yogyakarta: Pinus Book Publisher, Tahun 2008. .

Andari, Soetji, **Religious Based Social Serviceson Rehabil itation of Schizophrenic Patients**, *Jurnal PKS* Vol 16 No 2 Juni 2017.

Andarwulan, ***Terapi Komplementerkebidanan,*** Surabaya: Quepedia, Tahun 2021.

Andayani, Tri Rejeki, "**Psikologi Jawa: Menghadirkan Ajaran Lama Enem Sa dalam Kebiasaan Baru**", dalam Akhsanul In'am dan Latipun (ed.), ***New Normal: Kajian Multidisiplin***, Malang: Psycology Forum-AMCA, tahun 2020.

Anggita. "**Asuhan Keperawatan Pada Klien Yang Mengalami Risiko Perilaku Kekerasa*n***", (*Doctoral Dissertation*, Stikes Kusuma Husada Surakarta), Tahun 2019.

Anjarsani, Novita D., "**Prinsip Emik Dalam Memahami Ninamika Psikologis Pasien Scizophrenia Di Jawa**", *Buletin Psikologi* Vol. 22 No. 2 Tahun 2014.

An-Naisaburi, Abu Al-Qasim, ***Kitab Kebijaksanaan Orang-Orang Gila: 500 Kisah Muslim Genius Yang Dianggap Gila Dalam Sejarah Islam***, Terj. Zainul Muarif, Jakarta: Turos Pustaka, 2019.

Anshori M., Dan Tri Niswati Utami, ***Meta Model Meaning-Making: Teori Tentang Pengaruh Intervensi Ritual Penyembuhan Baharagu Dayak Paramasan Pegunungan Meratus***, Ponorogo: Forum Ilmiah Kesehatan (Forikes) Tahun 2020.

Anshori, M, Dan Ristya Widi Endah Yani, ***Metamodel Meaning-Meaking: Teori Tentang Pengaruh Intervensi Ritual Penyembuhan Terhadap Respons Fisiologis, Studi Kasus Ritual Penyembuhan Baharagu Dayak Paramasan Pegunungan Meratus***, Ponorogo: Forum Ilmiah Kesehatan, 2020.

Anshori, M, Dan Tri Niswati Utami, ***Membangun Paradigma Penelitian BSPB: Interelasi Dan Integrasi Empat Spektrum Keilmuwan Budaya-Sosio-Psiko-Biologi (BSPB) Untuk Meninjau Intervensi Ritual Penyembuhan Terhadap Dimensi Psikologis***, Ponorogo: Forum Ilmiah Kesehatan, 2016.

Anshori, M., ***Mind Medicine For Healthy Mind-Body-Spirit: Seni Membajak Energi Jiwa Untuk Kesehatan Fisik Dan Mental***, Banjarmasin: LPPM Universitas Muhammadiyah Banjarmasin, 2020.

Anshori, Tamim, ***Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam***, terj. Yuliani Liputo, Jakarta: Zaman, Tahun 2015.

Aqib, Kharisudin, *Inabah: Jalan Kembali Dari Narkoba, Stres Dan Kehampaan Jiwa*, Surabaya: Bina Ilmu, 2005. .

Ardani, Irfan, Eksistensi Dukun Dalam Era Dokter Spesialis, ***Lakon: Jurnal Kajian Sastra Dan Budaya*** Vol. 2 No. 1 |Juli 2013.

Ardhiyan, Dany, "**Local Wisdom In Suwuk Of Javanese Spells: Ethnolinguistics Studies**", First International Conference On Advances In Education, Humanities, And Language, ICEL 2019, Malang, Indonesia, 23-24 March 2019. .

Ardi, Mulia, ***Epistemologi Respons Publik Terhadap Pandemi Covid-19***, (Jakarta: Alim Publishing, 2021. .

Ardi, Rahmad, "**Konsep Jiwa Menurut Ibn Sina**", *Islamica* Vol. 13 No. 2, Tahun 2019.

Arif, Muhammad, **Kritik Metafisika: Studi Komparatif Pemikiran Heidegger** (1889-1976 M) Dan Suhrawardi (1154-1191 M), *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* Vol. 12, No. 1 Tahun 2022.

Arif, Syamsuddin, "**Prinsip-Prinsip Dasar Epistemologi Islam**" dalam Adian Husaini (ed), *Filsafat Ilmu perspektif Islam dan Barat,* Jakarta: Gema Insani Press, Tahun 2013.

Arifin, M. Zaenal, ***Terapi Spiritual: Komunikasi Merawat Pasien***, Klaten: Lakeisha, 2023.

Ariyani, Sisca dan Mamnu'ah, "**Pemenuhan Kebutuhan Spiritual mempengaruhi Kualitas Hidup Pasien Skizoprenia**, *Jurnal Kebidanan dan Keperawatan* Vol. 10 No. 01 Juni 2014.

Ariyanti, Mega, "**Konsep Tirakat Puasa Kejawen**", *Proceeding* Seminar Internasional Riksa Budaya XIII, 2022.

Ariyanto Dkk., "**Kearifan Masyarakat Local Dalam Mengelola Hutan Di Masyarakat Rano Kecamatan Balaesang Tanjung Kabupaten Donggala**", *Jurnal Warta Rimba* Vol. 2 No. 2 Tahun 2014.

Armando, Fandro Dan Mayke Rosdiana, ***Kehiduan Seksual Klien Skizofrenia*** (Pekalongan: NEM, 2023).

Arroisi, Jarman Dan Rahmad Ardhi, "**Psikologi Islam Ibn Sina**", *Proceeding* Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam Dan Sains Vol. 2 Tahun 2020.

Arroisi, Jarman, "**Teori Jiwa Perspektif Fahrudin Ar Rozi**" *Disertasi* UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2006.

Arroisi, Jarman, **The Concept Of 'Ana' According To Badiuzaman Said Nursi And Contemporary Psychological Discussion**, *Kalam* Volume 14, No.2 (2020).

Asli, Luh, ***Kontekstualisasi Ajaran Yoga Sutra Patanjali Pada Masyarakat,*** Denpasar: Jayapagus, 2018.

Asri, Dahlia Novarianing Dkk., “**Emosi Ditinjau Dari Konsep Multibudaya**”, *Proceeding* Seminar Nasional Indeginous Psikologi Oleh Universitas Negeri Malang Tahun 2016.

Assagioli, Roberto, ***Psicosintesis: Ser Transpersonal***. Spanyol: Artes Graficas COFAS, SA Tahun 2000.

Assegaf, M. Ali Toha, ***Smart Healing: Kiat Hidup Sehat Menurut Nabi SAW,*** Jakarta: Pustaka Al Kautsar, Tahun 1997.

Astiyanto, Heni, ***Filsafat Jawa: Menggali Butir-Butir Kearifan Lokal***, Yogyakarta: Warta Pustaka, Tahun 2006. .

Audifax, Aditya, ***Filosofi Jiwa,*** Yogyakarta: Pinus Book Publisher, Tahun 2008. .

Aufaz, Ahmad Fuad, *“**Metode Penyembuhan Korban Narkoba: Studi Kasus Di Pondok Pesantren Rehabilitasi Mental Az-Zainy Malang**”, Skripsi UIN Maliki Malang Tahun 2015.*

Augina Mekarisce, Arnild, **Teknik Pemeriksaan Keabsahan Data Pada Penelitian Kualitatif Di Bidang Kesehatan Masyarakat**, *Jurnal Ilmiah Kesehatan Masyarakat* Vol. 12 Edisi 3, 2020.

Aukst-Margetić B, and Jakovljević M, Religiosity And Schizophrenia. ***Psychiatr Danubina***. Sep; 20(3):4 2008.

Azharghany, Rojabi, “**Konsumsi yang Sakral: Amalan dan Air Doa sebagai Terapi Religius di Probolinggo**, *At Turas*, Vol 7 No. 1 Tahun 2020.

Aziz, Suhartini dkk., “**Local Knowledge Of Traditional Medicinal Plants Use And Education System On Their Young Of Ammatoa Kajang Tribe In South Sulawesi, Indonesia**”, *Biodiversitas* Volume 21, Number 9, September 2020.

Azizatunnisa, Nurul dan Suhartini, **’Pengetahuan dan Keterampilan Perawat dalam Layanan Keperawatan Holistik di Indonesian Holistik Tourist Hospital Purwakarta**”, *Jurnal Nursing Studies,* Vol. 1, No. 1 Tahun 2012.

Badri, Malik, ***Dilema Psikolog Muslim***, Terj. Siti Zaenab, Jakarta: Pustaka Firdaus, Tahun 1996.

Badrudin, Aji, “**Mengungkap Pengetahuan Lokal Masyarakat Jawa Dalam Berinteraksi Dengan Lingkungan Melalui Sasmito Jawa**”, International Seminar Langguage Maintenance And Shift V, Pada 2-3 September 2015.

Bahri, Samsul, ***Sufi Healing: Integrasi Tasawuf dan Psikologi dalam Penyembuhan Psikis dan Fisik***, Jakarta: Raja Grafindo Persada, Tahun 2019.

Bahri, Syamsul, ***Quantum Sufi: Transpformasi Diri dengan Energi Ilahi***, Bandung Nusa Media, 2021.

Bajry, Husen, ***Tubuh Anda Adalah Dokter Yang Terbaik,*** Bandung: Karya Kita, Tahun 2008. .

Bakar, Osman, ***Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu***, terj. Purwanto, Bandung: Mizan, Tahun 1998.

Bakti, Cipta, **Pondasi Psikopatologi Islam: Pendekatan Psikofilsufis Terhadap Konsep Gangguan Jiwa Dan Faktor Penyebabnya Dalam Al-Qur’an**, *Disertasi* PTIQ Jakarta Tahun 2018.

Balitbangkes Kementerian Kesehatan RI, ***Laporan Nasional Riset Kesehatan Dasar Tahun 2013***, Jakarta: LPB Litbangkes, 2013.

Balitbangkes Kementerian Kesehatan RI, ***Laporan Nasional Riset Kesehatan Dasar Tahun 2018***, Jakarta: LPB Litbangkes, 2019.

Bandura, Albert, ***Sosial Foundation Of Thougt And Action: A Sosial Cognitive Theory***. Englewood Cliffes, NJ: Prentice Hall, Tahun 1986.

Bango Dkk., ***Keperawatan Dan Kesehatan Jiwa***, Sukoharjo: Tata Media, 2023.

Barberia, Itxaso, Ramon Oliva, Pierre Bourdin, Mel Slater, "**Virtual Mortality And Near-Death Experience After A Prolonged Exposure In A Shared Virtual Reality May Lead To Positive Life-Attitude Changes**", *Plos ONE* 13(11) Tahun 2018. .

Barker, Chris, ***Cultural Studies: Teori Dan Praktek***, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.

Bartholomew, Theodore T. dan Jill R. Brown, "**Entering The Ethnographic Mind: A Grounded Theory Of Using Ethnography In Psychological Research**", *Qualitative Research in Psychology* Vol. 19, Issue 2 Tahun 2022.

Basri, Said Hasan dkk., ***Ensiklopedi Karya Ulama Nusantara***, Jakarta: Kemenag RI, 2021. .

Basuki, Untung Joko, "**Psikoterapi Islam Melalui Metode Sufistik untuk Mengatasi Gangguan kejiwaan**", Riset Institut Sains dan Teknologi Akprind Yogyakarta Tahun 2013.

Basyir, Abu Umar, ***Orang Gila Jadi Wali***, Yogyakarta: Shafa Publika, 2011. .

Bateson, Gregory, ***Step To An Ecology Of Mind,*** New York: Ballantin Book Tahun 1972.

Batubara, Rima Pratiwi dkk., **Nilai Guna Spesies Tumbuhan dalam Oukup (Mandi Uap) Masyarakat Batak Karo**, *Media Konservasi* Vol. 22 No. 1 Tahun 2017.

Batubara, Rima Pratiwi, **Optimization Of Oukup Steam Baths As Eco-Wellness Tourism Attractions**, *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 14 No. 1 Tahun 2023.

Bautista, Cynthia Banzon, "**Filipina: Refleksi Tentang Perkembangan Ilmu Sosial**", Dalam Nico Schule And Leontine Visser, ***Ilmu Sosial Di Asia Tenggara: Dari Partikularisme Ke Universalisme,*** Jakarta: LP3ES, Tahun 1997.

Bayu Pati, Wisnu Catur, ***Pengantar Psikologi Abnormal: Definisi, Teori dan intervensi,*** Pekalongan: Penerbit NEM, tahun 2022.

Bedford, Olwen and Kuang-Hui Yeh, "**The History and the Future of the Psychology of Filial Piety: Chinese Norms to Contextualized Personality Construct**", *Cultural Psychology* Vol. 10 article 100 tahun 2019.

Berg GV, Hedelin B, Sarvimäki A. 2005. "**A Holistik Approach To The Promotion Of Older Hospital Patient's Health**", *International Nursing Review* Vol. 52, Issue 1 Tahun 2005.

Berger, Jacob, "**A Dilemma For The Soul Theory Of Personal Identity**, *International Journal For Philosophy Of Religion*, Volume 83, Issue 1, February 2018.

Bertens, Kis, ***Filsafat Barat Abad XX: Perancis***, Jakarta: Gramedia, Tahun 1996.

Beveridg, Rachelle, and M. F. Moody, B. Pauly, G. Murray, and C. T. Darimont, "**Applying Community-Based And Indigenous Research Methodologies: Lessons Learned From The Nuxalk Sputc Project**". *Ecology and Society* Vol 26 No. 4 Tahun 2021 https://doi.org/10.5751/ES-12702-260421.

Beyers, Jaco, "**Appropriating Spiritual Help For Traditional Healing: Why Ancestors Are Needed**", *Pharos Journal Of Theology* Vol.102, Special Ed 1 Tahun 2021.

Beyers, Jaco, "**Who May Heal? A Plea From Traditonal Healers To Partcipate In Treatng Covid-19**", *HTS Teologiese Studies*, Vol. 76, No. 1 Tahun 2020.

Błahut-Prusik, Jadwiga, "**On Social Consequences Of Epistemic Ignorance**", *Filozofia*, Vol. 76, No 6, Tahun 2021.

Blazevic, Josib, "**The Phenomenon Of Miraculous Healing Through Suggestion In The Context Of Faith And Magic-Psychological-Theological Approach**", *Psychiatria Danubina*, Vol. 33, Suppl. 4 (Part II), Tahun 2021. .

Bollouta, Issa J., ***Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam,*** Terj. Nur Choliq Ridwan, Yogyakarta: LKiS, Tahun 2002.

Bolo Rangka, Itsar, "**Konseling Indigenous: Rekonstruksi Konseling Di Tengah Keragaman Budaya**", *Proceeding* Seminar BK, Padang 19-20 Maret 2016. Pada 27 Agustus 2016.

Budak, F, Kavak And Gültekin A, Özdemir AA.J Relig, "**The Association Between Religious Belief And Treatment Adherence Among Those With Mental Illnesses**". *Health*, 2021.

Budiasa, I Made, **Paradigma Dan Teori Dalam Etnografi Baru Dan Etnografi Kritis**, Dalam *Prosiding* Seminar Nasional, "*Paradigma Dan Teori Dalam Etnografi Baru Dan Etnografi Kritis*", Bali: Penerbit IHDN Press, Tahun 2016.

Budihartanto, Felani Dan Yulianti, ***HAM Penyandang Disabilitas Mental Di Panti Rehabilitasi Sosial,*** Jakarta: Komnas HAM, 2018.

Budjaj, Aymane, Guillermo Benítez, And Juan Manuel Pleguezuelos, "**Ethnozoology Among The Berbers: Pre-Islamic Practices Survive In The Rif (Northwestern Africa)**", *Journal Of Ethnobiology And Ethnomedicine* Vol. 17, No. 43 Tahun 2021.

Bunyamin, Agustinus Subiyanto, "**Sakral Dan Profan Dalam Kaitan Dengan Ritus Dan Tubuh**", *Melintas* Vol. 28, No. 1 Tahun 2012.

Burgos-Ayala, Aracely Dkk., "**Indigenous And Lokal Knowledge In Environmental Management For Human-Nature Connectedness: A Leverage Points Perspective**", *Ecosystems And People*, Vol. 16, No. 1, Tahun 2020.

Burhanudin, Nunu, ***Filsafat Ilmu***, Jakarta: Prenanda Media, Tahun 2018.

Cahyadi, Simon Petrus, ***Petualangan Intelektual: Konfrontsi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern,*** Yogyakarta: Kanisius Tahun 2004.

Cahyono, Suharjo, ***Meraih Kekuatan Penyembuhan Diri yang Tisak Terbatas***, Jakarta: Gramedia, 2011.

Capra, Fritjof, ***Tao Of Physcics: Menyingkap Pararelisme Fisika Modern Dan Mistisisme Timur***, Terj. Pipiet Maizier, Yogyakarta: Jalasutra, Tahun 2021.

Capra, Fritjof, ***Titik Balik Peradaban Sains, Masyarakat Dan Kebangkitan Kebudayaan***, Terj. M. Toyibi, Yogyakarta: Bentang Budaya, Tahun 1999. .

Carrie, Eather Dkk., "**Integrating Traditional Indigenous Medicine And Western Biomedicine Into Health Systems: A Review Of Nicaraguan Health Policies And Miskitu Health Services**", *International Journal For Equity In Health*, Vol. 14 No. 129 Tahun 2015.

Casmini, "**Kecerdasan Emosi Dan Kepribadian Sehat Dalam Konteks Budaya Jawa**", *Disertasi* UGM Tahun 2011.

Casmini, ***Kepribadian Sehat Ala Orang Jawa,*** Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta, Tahun 2020.

Cassol, Helena Dkk., "**Qualitative Thematic Analysis Of The Phenomenology Of Near-Death Experiences**", *Plos ONE* 13(2) Tahun 2018.

Cheung, Theresa, ***Cara Praktis Mengasah Intuisi,*** Yogyakarta: Kanisius, 2012.

Chiodo, Simona, "**Quantifed Self as Epistemological Anarchism**", *Philosophia*, Maret 2022. .

Cholis, Nur, ***Ilmu Makrifat Jawa Sangkan Paraning Dumadi: Eksplorasi Sufistik Konsep Mengenal Diri Dalam Pustaka Islam Kejawen Kunci Swarga Miftahul Djanati****, Ponorogo: Nata Karya Tahun 2018.*

Chopra, Deepak, ***Quantum Healing: Exsploring The Frontiers Of Mind***, Terj. Lala Herawati Darma, Bandung: Nuansa, 2002.

Christhy, Saykh Hakim Moinuddin, ***The Book of Sufi Healing***, New York: Inner Traditions, 1991.   .

Christoph Pieh, Sanja Budimir, Thomas Probst, "**The Effect Of Age, Gender, Income, Work, And Physical Activity On Mental Health During Coronavirus Disease (COVID-19) Lockdown In Austria**", *Journal Of Psychosomatic Researc*h Vol. 136 Tahun 2020.

Congretel, Mélanie And Florence Pinton, "**Local Knowledge, Know-How And Knowledge Mobilized In A Globalized World: A New Approach Of Indigenous Lokal Ecological Knowledge**", *People And Nature*. Vol. 2 Tahun 2020.

Connoly, Peter, ***Aneka Pendekatan Studi Agama***, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LkiS, 2011.

Constant, Natasha Louise And Milingoni Peter Tshisikhawe, "**Hierarchies Of Knowledge: Ethnobotanical Knowledge, Practices And Beliefs Of The Vhavenda In South Africa For Biodiversity Conservation**", *Journal Of Ethnobiology And Ethnomedicine* Vol. 14 No. 56 Tahun 2018.

Cooper, John W, "**Body, Soul And Life Everlasting**", Dalam C.K. Barrett, *Commentary Of The Second Epistle To The Corinthians: A Commentary (Harper's New Testament Commentaries)*, New York: Harper And Row, Tahun 1973.

Creswell, John W, ***Penelitian Kualitatif Dan Desain Riset: Memilih Diantara Lima Pendekatan,*** Terj. Ahmad Lintang Lazuardy, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.

D. Berry, Michael And Philip D. Berry, "**Contemporary Treatment Of Sexual Dysfunction: Reexamining The Biopsychosocial Model**", *Journal Of Sexual Medicine* Vol. 10, Issue 11, Tahun 2013.

Dadon, Kotel, "**Miraculous Healing In Judaism**", *Psychiatria Danubina*, Vol. 33, Suppl. 4 (Part II), Tahun 2021.

Dagan, Save M., ***Kamus Besar ilmu Pengetahuan,*** Jakarta: LPKN Tahun 1997.

Dahlan, Abdul Aziz, "**Filsafat**", Dalam Taufiq Abdullah (Ed), ***Esiklopedi Tematis Dunia Islam,*** Jakarta: Ikhtiar Baru Vanhouve, Tahun 2003, Cet. II, Jilid 4.

Dahlin, Bo, "**Epistemology, Technology, And Spiritual Science**", *Cosmos And History,* Volume 17, Issue 3 Tahun 2021.

Danielsen, Finn Dkk., "**The Value Of Indigenous And Lokal Knowledge As Citizen Science**, In: Hecker, S., Haklay, M., Bowser, A., Makuch, Z., Vogel, J. & Bonn, A. ***Citizen Science: Innovation In Open Science, Society And Policy***. London: UCL Press,, 2018.

Das, Ajid K., "**Frankl And The Reaalm of Meaning**", *Journal Of Humanitic Education And Developman* Vol. 36 Tahun 1998.

Davies, Paul, ***Membaca Pikiran Tuhan: Dasar-Dasar Ilmiah dalam Dunia Yang Rasional***, Terj. Hamzah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

De Haan, Bernad W., ***Divine Healing***, Michigan: Radio Bible Class, Tahun 1967.

Dedy Pradipta, Yosef dan Yusuf Ratu Agung, ***Psikologi Indigenos: Telaah Relasi Manusia dalam Konteks Budaya,*** Malang: Edulitera Tahun 2021.

Dee, Nerys, ***Understanding Dreams: How To Benefit From The Power Of Your Dreams***, Terj. Stok Intermedia, Yogyakarta: Lkis, 2013.

Delfgaaw, Bernald, ***Filsafat Abad XX,*** Yogyakarta: Tiara Wacana, Tahun 1988.

Dewi Erti Ikhtiarini, Dan Emi Wuri Wuryaningsih , Tantut Susanto, **Stigma Against People With Severe Mental Disorder (PSMD) With Confinement "Pemasungan"**, *Nurseline Journal* Vol. 4 No. 2 Nopember 2019.

Dhaniswara, Bernadeta, "**Gambaran Proses Pemulihan Penderita Gangguan Mental**", *Widya Warta* No. 01 Tahun XXXV II/ Januari 2013. .

Diah P., Ni Kadek Galih Gayatri, "*Spiritual Emotional Freedom Technique* Di Indonesia", ***Community Of Publishing In Nursing (COPING)*** Volume 11, Nomor 1, Februari 2023.

Diding, Suhandy Dkk., **Diskriminasi Kopi Lanang Menggunakan Uv-Visible Spectroscopy Dan Metode Simca**. *Jurnal Agritech*., 37(4), Tahun 2017. .

Dillard, Victoria, and Moss J, Padgett N, Tan X, Kennedy AB, "**Attitudes, Beliefs And Behaviors Of Religiosity, Spirituality, And Cultural**

Competence In The Medical Profession: A Cross-Sectional Survey Study". *PLoS ONE* Vol. 16 No. 6 Tahun 2021.

Djatman, Darmanto, ***Ilmu Jiwa Kaum Pribumi***, Pengukuhan Gubes Psikologi Undip Tahun 2008.

Djatman, Darmanto, ***Psikologi Jawa Jangkep***, Semarang: Limpad, 2004.

Djatman, Darmanto, ***Psikologi Jawa***, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2007.

Dochmie, M. Rivaldi, "Keilm**iahan Ilmu-Ilmu Islam Di Tinjau Dari Prinsip Falsifikasi Karl Popper**", Proceeding Konferensi Integrasi-Interkonecsi Islam Dan Sains Vol. 1 Tahun 2018.

Doseey, Larry, ***The Ekstraodinery Healing Power Of Ordinary Things***, Terj. Leonibar Bahfein, Jakarta: Serambi Ilmu, Tahun 2007.

Dossy, Barbarra Motgomery, Lynn Keegan, ***Holistik Nursing: A Handbook For Practice.*** **Sixth Edit**. Barrere CC, Helming MB, Editors. Burlington, MA: Jones & Bartlett Learning, 2013.

Drajat, Amroeni, Suhrowardi*:* ***Kritik Filsafat Paripatetik***, Yogyakarta: Lkis, Tahun 2005.

Drummond, Robert, "***The Use of Meditation and Intuition in Decision Making***", *Disertation in Fielding Graduate Institute*, California Tahun 2003. .

Dua, Mikhael, ***Filsafat Ilmu Pengetahuan***, Maumere: Ledalero, 2007.

Dugaan, William, ***Strategic Intuition: The Creative Spark in Human Achieveent,*** New York: Colombia Bisnis School, 2007.

Dwidiyanti, Meidiana Dkk., **Effects Of Spiritual Mindfullness On Spiritual Selfreliance And Medication Anherence In Patients With Schizophrenia**, *Jurnal Ilmu Keperawatan Jiwa* Volume 3 No 3, 2020.

Dzulkarnain, HM Djasuli, H Wahyuni, "**Kegilaan Dan Peradaban: Model Penanggulangan Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Al-Bajigur Sumenep Madura**", Riset Di Akses Di Lppm.Trunojoyo.ac.id.

Ediyono, Suryo, "**Makna Golek Ngelmu sebagai Jati Diri Manusia dalam Budaya Jawa**", *Etnografi* Vol. 13, No. 1 Tahun 2013.

Edward, Paul (ed), ***The Ensiklopedia of Philoshopy***, New York: Mac Millan Publishing, Tahun 1972.

Eko Susilo, Bambang Dan Sri Adi Widodo, "**Kajian Etnomatematika Dan Jati Diri Bangsa**", *Indomath* Vol 1, No. 2, Agustus 2018.

Elfariyanti Dkk., **Analisis Kandungan Kafein Pada Kopi Seduhan Warung Kopi Di Kota Banda Aceh**, *Lantanida Journal*, Vol. 8 No. 1 (2020).

Ellens, J. Harold, "***Miracles: God, Science, And Psychology In The Paranormal", 3 Volumes Set (Psychology, Religion, And Spirituality)*** **First Edition**, United States Of America The: Greenwood Press. Retrieved From Www.Greenwood.Com.

Emalia, Imas, ***Wabah Penyakit Dan Penanganannya Di Cirebon Tahun 1906-1940,*** Yogyakarta: Ombak, Tahun 2020. .

Emoto, Masaru, ***The Hidden Messages In Water***, **Terj. Susi Purwoko**, Jakarta: Gramedia, 2006.

Emoto, Masaru, ***The True Power Of Water: Hikmah Air Dalam Olah Jiwa***, Terj. Azam, Bandung: MQ Publishing, 2006. .

Endraswara, Suwardi, ***Falsafat Hidup Jawa: Menggali Mutiara Kebijakan dari Intisari Filsafat Kejawen***, Yogyakarta: Cakrawala, tahun 2012.

Endraswara, Suwardi, ***Memayu Hayuning Bawono: laku Menuju Keselamatan dan Kebahagiian Hidup Orang Jawa***, Yogyakarta: Narasi, Tahun 2013.

Engel, Geoge L., ***The Need For A New Medical Model: A Challenge For Biomedicine***, Science 196, Tahun 1977.

Ezekiel Jidong, Dung Dkk., "**Berom Cultural Beliefs And Attitudes Towards Mental Health Problems In Nigeria: A Mixed-Methods Study**", *Mental Health, Religion & Culture* Tahun 2022 DOI:10.1080/13674676.2021.2019205.

Ezekiel Jidong, Dung Dkk., **Nigerian Cultural Beliefs About Mental Health Conditions And Traditional Healing: A Qualitative Study**", *The Journal Of Mental Health Training, Education And Practic* Tahun 2021, DOI 10.1108/JMHTEP-08-2020-0057.

Fadli, Fatmawati Dkk., ***Apa Itu Psikopatplogi: Rangkaian Catatan Ringkas Tentang Gangguan Jiwa,*** Lokshumawe Aceh: Unimal Press, Tahun 2019.

Faiz, Fahrudin, ***Menjadi Manusia, Menjadi Hamba***, Bandung: Noura Book, 2020.

Faizi, Helmi Dan Bahrul Ulum, **Dimensi Ontologi Magi Orang Banten**, *Jurnal Al Qolam* Vol 23 No. 3 Tahun 2018.

Fajar, Dadang Ahmad, ***Antara Psikoterapi Dan Sufi Healing***, Bandung: Gunung Djati Publishing, tt.

Falah, Saiful, *Jalan Bahagia:* ***Para Filosof Muslim dan Pemikiran Filsafatnya II***, Jakarta: Gramedia, 2021. .

Fanning, Steven, ***Mystics in the Christian Tradition*****, London**: Rouledge Press, Tahun 2005.

Faqih, Miftah, Dkk., ***Buku Pintar Penanggulangan Tuberkolosis: Kupasan Para Kiai,*** Jakarta: PBNU-USAID, 2014.

Farhan, Ibnu, "**Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend Dan Relevansinya Dalam Membentuk Pandangan Moderasi Beragama**", *Analisis* Vol 20, No 2 Tahun 2020.

Farhaty, Naeli Dan Muchtaridi, **Tinjauan Kimia Dan Aspek Farmakologi Senyawa Asam Klorogenat Pada Biji Kopi**, *Farmaka: Suplemen* Volume 14 Nomor 1 Tahun 2020.

Fathimah, Anggi Fithrian, Dan Mirza Fadhilla Al-Islami, Tiara Gustriani, Harsa Afifatur Rahmi, Indra Gunawan, Ivan Muhammad Agung, Desma Husni, "**Kepatuhan Masyarakat Terhadap Pemerintah Selama Pandemi: Studi Eksplorasi Dengan Pendekatan Psikologi Indigenous**", *Psikobuletin* Vol. 2 No. 1 Tahun 2021.

Fathurrahman, "**Filsafat Iluminasi Suhrawardi Al-Maqtul**", *Jurnal Tajdid:* Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan, Vol. 2 No. 2 Oktober 2018.

Fatimah, "**Peran Serta Pesantren Dalam Meningkatkan Religiusitas Mantan Pengguna Narkoba: Study Kasus Di Pondok Pesantren Hasbunallah Lawang Malang**", *Skripsi* UIN Malang Tahun 2014.

Faturochman Dkk. (Ed), ***Memahami Dan Mengembangkan Indigenous Psychologies,*** Yogyakarta Pustaka Pelajar, 2017.

Fauzi, Ahmad, ***Agama Skizoprenia***, Semarang: Samara Press Tahun 2013.

Fava, Geovanni A., And Nicoleta Sonino, **P*sychosomatic Medicine: Emerging Trends And Perspectives***, *Psychother Psychosom* Vol. 69 Tahun 2000, Https://Www.Karger.Com. .

Fayerabend, Paul Karl, ***Against Methods: on Outline of Anarchisst Theori***, London: Verso, tahun 1992.

Fitrikasari, Alifiati Dkk., ***Gangguan Neurotik, Gangguan Somatoform Dan Gangguan Terkait Stress***, Semarang: Fakultas Kedokteran Undip, Tahun 2021.

Flynn, Michael A., And Pietra Check, Andrea L, Steege, Jacqueline M. Sivén, Laura N. Syron "**Health Equity And A Paradigm Shift In Occupational Safety And Health**", *International Journal Of Environmental Research And Public Health*, Vol. 19, Issue 1 Tahun 2022.

Foote, Frederick O Dkk., "**Advanced Metrics For Assessing Holistic Care: The ''Epidaurus 2'' Project**", *Global Advances In Health And Medicine*, Volume 7, Tahun 2018.

Fossum Evertsen, Kathinka, **Looking For Women In The Field: Epistemic Ignorance And The Process Of Othering**, *Forum For Development Studies*, Vol. 48, No. 3, 2021.

Foucault, Michael, ***Power/Knoledge: Wacana Kuasa Pengetahuan***, Terj. Yudi Santoso, Yogyakarta: Bentang Budaya, Tahun 2017.

Foucault, Michel, ***The Other Of Think: An Archeology Of Human Science,*** (New York: Vintake Books, Tahun 1994. .

Frager, Roberts, ***Psikologi Sufi: Untuk Transformasi hati dan Ruh***, terj. Jakarta: Zaman, Tahun 2014.

Franger, Robert. ***Heart, Self and Soul: The Sufi Psychology og Grows, Balances and Harmony***, terj. Hasmiyah Rauf, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.

Frankl, Victor E., ***The Will to Meaning,*** terj Gita Widya, Bandung: Mizan, Tahun 2020. .

Freud, Sigmund, ***Ego dan Id***, terj. Nur Cholish, Yogyakarta: Tanda Baca, 2018. .

Fromm, Erich. ***Cinta, Seksualitas, Matriarki: Kajian Komprehensif Tentang Gender***, Terj. Pipiet Maizier Yogyakarta: Jalasutra, 2011.

Futaqi, Sauqi, ***Kapital Multikultural Pesantren***, Yogyakarta: Deepublish, 2019 .

Gadamer, Hans Georg, ***Kebenaran Dan Metode***, Terj. Ahmad Sahidah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Tahun 2010.

Gagas, Hans, ***Catatan Orang Gila: Kisah Dari Bangsal Rumah Sakit Jiwa***, Jakarta: Gramedia, 2014.

Gahral Adian, Donny, ***Menyoal Objektifisme Ilmudari David Hume Sampai Thomas Kuhn***, Jakarta: Teraju, Tahun 2002.

Gálik, Slavomír, Sabína Gáliková Tolnaiová dan Arkadiusz Modrzejewski, "**Mystical Death in the Spirituality of Saint Teresa of Ávila**", Sophia (2020).

Gallanger, Kenneth T., ***The Fhilosophy Of Knowledge***, Yogyakarta: Kanisius, 1994.

Galvin, Michael Dkk., "**Examining The Etiology And Treatment Of Mental Illness Among Vodou Priests In Northern Haiti**", *Cult Med Psychiatry* Tahun 2022, Https://Doi.Org/10.1007/S11013-022-09791-4.

Ganeri, Jonardon, ***The Concealed Art Of The Soul: Theories Of Self And Practices Of Truth In Indian Ethics And Epistemology***, New York: Oxford University Press Inc, 2007.

Gaol, Rumondang Lumban, "**Kebebasan yang Memerdekakan: Sumbangsih Pemikiran Filsafat Anarkisme Epistemologis Paul K. Feyerabend Terhadap Pemahaman Radikalisme Agama**", *Aradha: Journal of Divinity, Peace, and Conflict Studies*, Vol 1 No 2 Tahun 2021.

Garcia, Kelli And Traci Mann, **From I Wish To I Will: Social-Cognitive Predictors Of Behavioral Intentions**, *Journal Of Health Psychology* Vol. 8 No.3 Tahun 2003.

Garland, Eric L., And Howard, Matthew Owen, "**Neuroplasticity, Psychosocial Genomics, And The Biopsychosocial Paradigm In The 21st Century**", *Health And Social Work* Vol. 34, Issue 3, Tahun 2009.

Gasril, Pratiwi dkk., **Pengaruh Terapi Psikoreligious: *Dzikir* dalam Mengontrol Halusinasi Pendengaran Pada Pasien Skizofrenia yang Muslim di Rumah Sakit Jiwa Tampan Provinsi Riau**, *Jurnal Ilmiah Universitas Batang Hari (JIUBH),* Vol. 20, No. 3 Tahun 2020.

Geerts, Hildred, ***The Javanese Family: A Study Of Kinship And Sosialization***, New York: The Free Press Of Glencoe Tahun 1961.   .

Ghanean H. Dkk., "**Internalized Stigma Og Mental Illness In Teheran**", *Stigma Research And Action* 1 Tahun 2011.

Ghazali, Dede Ahmad, ***Studi Islam: Suatu Pengantar Dengan Pendekatan Interdisipliner***, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2015. .

Gie, The Liang, ***Pengantar Filsafat Ilmu***, Yogyakarta: Liberti Tahun 2012.

Girsang, Elpinaria, ***Komunikasi Dan Konseling Dalam Praktek Kebidanan***, Bogor: Akbid Wijaya Husada, 2020.

Gismar, Abdul Malik, "**Menjadi Psikologi Yang Relevan**", *Buletin Psikologi Indonesia* V1.1 Juli 2009.

Gojali, Mukhtar, "**Konsep Dasar Psikologi Transpersonal**", *Jurnal Syifa Al Qulub,* Vol. 2 No. 1. Tahun 2017.

Goldberg, Philip, ***The Intuitive Edge: Understanding Intuition and Applying it in Everyday Life***, Lincon: Universe, 2006.

Golshani, Mehdi, ***The Holy Qur'an And The Science Of Nature***, New York: Global Publications, Tahun 1998.

Goodall, H. Lloyd, ***Writing The New Ethnigraphy***, USA: Littlefield Publishers, 2000.

Green, Joel B., "**Body, Soul And Human Life**", Dalam Craig G. Bartholomew (Ed), ***Studies In Teological Intepretation,*** Grand Rapids MI: Baker Akademic, Tahun 2008.

Guerrero-Gatica, Matías Dkk., "**Traditional And Local Knowledge In Chile: Review Of Experiences And Insights For Management And Sustainability**", *Sustainability* Vol. 12, Tahun 2020.

Gunara, Sandie, anToni Setiawan Sutanto and Febbry Cipta, "**Local Knowledge System of Kampung Naga: A Study to Investigate the Educational Values of Indigenous People in Transmitting Religious and Cultural Values**", *International Journal of Instruction*, Vol. 12, No. 3, Tahun 2019.

Gunarsa, Singgih D., ***Konseling dan Psikoterapi***, Jakarta: Gunung Mulia, 2007. .

Gunawan, Indra, ***Kisah-kisah Kebijaksanaan Zen: Melalui Cerita Mencapai Kebenaran,*** Jakarta: Gramedia, 2006.

Gusmian, Islah, **Wajah Islam Dalam Ruang Batin Manusia Jawa: Jejak Kearifan Kultural Islam Nusantara Dalam Naskah Primbon Dan Doa**, 2nd Proceedings Annual Conference 0f Muslim Scholar Yang Diselenggarakan Oleh Kopertais Wilayah IV Surabaya Pada 21-22 April 2018.

H. Cassol Dkk., "**Memories Of Near-Death Experiences: Are They Self-Defining?**", *Neuroscience Of Consciousness*, Vol 5 No. 1 Tahun 2019.

Habibullah, Ahmad Ubaid, "***Psikoterapi Islam Melalui Metode Terapi Sufistik Dalam Menangani Santri Penderita Schizofrenia Di Pondok Pesantren Rehabilitasi Mental At-Taqiy Kalipucang Kulon Welahan Jepara", Skripsi STAIN*** Kudus Tahun 2016.

Hadi Purnomo, Sucipto, dan Tri Marhaeni Astuti, Agus Maladi Irianto, "**Innovation of Suminten Edan Stories by Ketoprak Wahyu Manggolo Pati**", *Jurnal Harmonia* Vol. 18, No. 2 tahun 2018. .

Hadi, Hardono P., ***Epistemologi: Filsafat Pengetahuan,*** Yogyakarta: Kanisius, Tahun 1994. .

Hadiwiyono, Harun, ***Sari Sejarah Filsafat 1,*** Yogyakarta: Kanisius, Tahun 2001.

Haenssgen, Marco J., Dkk., "**Tales Of Treatment And New Perspectives For Global Health Research On Antimicrobial Resistance**", *Medical Humanities* Vol. 47, Issue 10 Tahun 2021. .

Hakim, Lukman Nul, "**Concept Review: Indegenous Phychology Approach**", *Aspirasi* Vol. 5 No. 2, Tahun 2014.

Hakim, Moh. Abdul, "**Dari Lokal Ke Global: Berfikir Kontekstual, Indigenous Psychology, Dan Masa Depan Psikologi Indonesia Di Arena Internasional**", Makalah Dipresentasikan Dalam Kuliah Umum Yang Diselenggarakan Oleh Prodi Psikologi, Universitas Paramadina, Tanggal 2 Oktober 2011.

Hakim, Saifuddin, ***Kemana Seharusnya Anda Berobat: Antara Pengobatan Medis, Alternatif dan Thibbun Nabawi,*** Solo: Wacana Ilmiah Press, Tahun 2009.

Hambali, Iftahul Ain, ***Islamic Pineal Therapy***, Jakarta: Prestasi, 2011. .

Hamdi, Ahmad Zainul, ***Tujuh Filosof Muslim***, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, Tahun 2004.

Hamersa, Harry, ***Tokoh-Tokoh Filsafat Modern,*** Jakarta: Gramedia, Tahun 1984.

Hamimussodiq, "***Pendidikan Agama Islam Dalam Rehabilitasi Santri Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Ar-Ridwan Cilacap*",** *Masters Thesis*, IAIN Purwokerto 2019.

Hamka, *Falsafah Hidup:* ***Memecahkan Rahasia Kehidupan Berdasarkan Tuntutan Al-Qur'an Dan Sunna*h**, Jakarta: Republika, 2015.

Hamka, ***Tasawuf Modern***, Jakarta: Republikas, 2018. .

Hammer, Dean, ***Gen Tuhan: Iman Sudah Tertanam Dalam Gen Kita***, Terj. Hermaya, Jakarta: Gramedia 2006.

Hanafi, Wibowo dkk., ***Holistic and Trancultural Nursing***, Padang: GET, 2023.

Hao, Fengyi Dkk.,, "**Do Psychiatric Patients Experience More Psychiatric Symptoms During COVID-19 Pandemic And Lockdown? A Case-Control Study With Service And Research Implications For Immunopsychiatry**", *Brain, Behavior, And Immunity* Vol. 87 Tahun 2020.

Hardianto, Mohammad Risky Baisoeni Dkk., **Spiritual Care Dalam Mengurangi Tingkat Kemarahan Pasien Skizofrenia**, *Jurnal Penelitian Kesehatan Suara Forikes,* Volume 11 Nomor Khusus, November-Desember 2020,.

Hardiman, F. Budi, ***Kritik Idiologi: Pertautan Pengetahuan Dan Kepentingan***, Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Hariyadi, Bambang, ***Orang Serampas: Tradisi Dan Pengetahuan Lokal Di Tengah Perubahan***, Bogor: IPB Press, Tahun 2013.

Harris. L, Friedman, Friedman., Dan Glenn Hartelius (Ed). 2013. ***The Willey-Blackwell Handbook Of Transpersonal Psychology***. Palo Alto: John Wiley Dan Sons Inc, Tahun 2013.

Harry, Gagan, ***Minuman Lezat Dari Daging Buah Pala***, Jakarta: Elementa Argo Lestari, 2021. .

Harsena, Deby Steviangga, "**Sikap Ngelmu Pada Teks Wedharan Wewadining Bawana**", *Proceeding INUSHARTS* (International Young Scholars Symposium On Humanities And Arts) UI Vol. 2, December 2018.

Hasan, Karnadi dan Sadiman Al-Kundarto*, "***Model Rehabilitasi Sosial Gelandangan Psikotik Berbasis Masyarakat**" (Studi Kasus Di Ponpes/Panti Rehsos Nurusslam Sayung Demak), *Jurnal At Taqaddum* Vol. 6, No. 2, November 2014.

Hastangka Dan Heri Santoso, "**Arah Dan Orientasi Filsafat Ilmu Di Indonesia**", *Jurnal Filsafat Indonesia,* Vol. 4 No. 3 Tahun 2021. .

Haught, John F., ***Perjumpaan Sains Dan Agama: Dari Konflik Ke Dialog*** Terj. F. Borggias, Bandung: Mizan, Tahun 2004.

Heart, Stanley, ***Psikologi yang Sebenarnya,*** Yogyakarta: Penerbit Andi, Tahun 1997. .

Heatubun, Fabianus, "**Romantisme Dan Intuisionisme**", *Melintas* Vol. 23, No. 1 Tahun 2007. .

Heider, Fritz, ***The Naive Analysis Of Action***. New York: Wiley, 1958.

Helmi, Alvin Fadilla Dan Aftina Nurul Husna, "**Pengembangan Keilmuwan Psikologi Sosial Di Indonesia**" Dalam Cecilia Larasati (Ed.), *Psikologi Untuk Indonesia: Isu-Isu Terkini Relasi Sosial Sampai Interorganisasi,* Yogyakarta: UGM Press, Tahun 2020.

Hendrawati, I Dewa Ayu, ***Komunikasi Terapeutik: Strategi Pemulihan Pasien Gangguan Jiwa Perspektif Ajaran Agama Hindu Di RSJ Provinsi Bali***, Badung Bali: Nilacakra, 2020.

Henry, Jane, ***Parapsychology: Research On Exceptional Experiences***. New York: Routledge Taylor & Francis Group, Tahun 2005.

Hermawan, Andreas, ***Tuhan Menyembuhkan Lewat Sains Dan Ciptaannya,*** Ebook Terbitan Pertama Februari 2017.

Herusatoto, Budiyono, ***Mitologi Jawa: Pendidikan Moral Dan Etika Tradisional***, Yogyakarta: Narasi, Tahun 2019.

Herusatoto, Budiyono, ***Simbolisme Dalam Budaya Jawa,*** Yogyakarta: Hanindhita, Tahun 1984.

Herusatoto, ***Simbolisme Dalam Budaya Jawa***, Yogyakarta: Hanindita, Tahun 2001.

Hevy, Visia (ed), ***Keperawatan Holistik***, Semarang: Undip-Kepel Press, Tahun 2005.

Hidayat, "**Ilmu Hikmah Dan Prakteknya Di Wilayah Priangan**", *Al Qalam*: Jurnal Kajian Keislaman, Vol. 17, No.. 87, Tahun 2000.

Hidayat, Asep Achmad, ***Khasanah Terapi Komplementer-Alternatif: Telusur Intervensi Pengobatan Pelengkap Non-medis***, Bandung, Nusa Cendekia, 2022.

Hidayat, Bahril, "**Aplikasi Psikoterapi Neuro Lingguistic Programming (NLP) Dengan Intensifikasi Modalitas Positif Individu Berupa Perilaku Beribadah Terhadap Penyembuhan Gangguan Trauma**", *Jurnal Fakultas Psikologi,* UIN Syarif Kasim Riau Vol. 5 No. Tahun 2009.

Ho RT, Chan CK, Lo PH, Wong PH, Chan CL, Leung PP, Chen EY, "**Understandings Of Spirituality And Its Role In Illness Recovery In Persons With Schizophrenia And Mental-Health Professionals: A Qualitative Study**".*BMC Psychiatry*. 2016 Apr 2.

Hoeane, Mabafokeng And Isabelle Mcginn, "**Making A Case For The Spiritual Significance Of Dinkho Tsa Badimo As Sacred Ceramics In Museum Collections**", *Pharos Journal Of Theology* Vol. 102, Special Ed 1, Tahun 2021. .

Hooft, Anneka Dkk., "**Factors Motivating Traditional Healer Versus Biomedical Facility Use For Treatment Of Pediatric Febrile Illness: Results From A Qualitative Study In Southwestern Uganda**", *The American Society Of Tropical Medicine And Hygiene* 103(1), 2020, Doi:10.4269/Ajtmh.19-0897.

Https://Mediaindonesia.Com, Senin 20 Oktober 2020.

Https://Sehatnegeriku.Kemkes.Go.Id/Baca/Rilis-Media, 7 Oktober 2021.

Https://Www.Merdeka.Com, 8 Oktober 2021.

Https://Yankes.Kemkes.Go.Id/View_Artikel.

Huda, M. Nurul, "**Realisme Kritis Roy Bhaskar: Pelayan Filsufis Untuk Ilmu-Ilmu Sosial**", Jurnal Muqoddima, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020.

Huda, M. Syamsul, **Epistemologi Penyembuhan Kiai Tabib,** ***Islamica: Jurnal Studi Keislaman*** Vol. 8 Nomor 1 Tahun 2013.

Huda, M. Syamsul, ***Kiai Tabib: Khazanah Medikal Islam Indonesia,*** Yogyakarta: Lkis, 2020.
Huda, Misftahul, "**Epistemologi Tasawuf Dalam Pemikiran Fiqh As-Sya'roni**", *Jurnal Ulumuna* Vol. XIV No. 2 Desember 2020.
Huda, Samsul, "**Sacred Science Vs Secular Science: Carut Marut Hubungan Agama dan Sains**", *Jurnal Kalam* Vol. 8, No. 1 Tahun 2014.
Huda, Syamsul, "**Sufi Healing Commodification Throughout East Java Urban environments**", *Jurnal el Haraka* Vol 22 No. 2 Tahun 2020.
Huda, Syamsul, ***Kiai Tabib: Khasanah Medical Islam Indonesia***, Yogyakarta: LkiS, 2020. .
Hudjolly (Ed), ***Nalar Dan Tradisi***, Yogyakarta: Re-Kreasi, Tahun 2010.
Humaini, Ayatuulah Dan Helmi Ulumi, ***Magic Di Pesantren Banten: Studi Kasus Di Pesantren-Pesantren Salafi Di Banten***, Banten: UIN SMH, 2017.
Human Right Watch, ***Hidup Di Neraka: Kekerasan Terhadap Penyandang Disabilitas Di Indonesia: Ringkasan Dan Rekomendasi*** *Maret 2016.*
Hunt, Aliza J. And Robert Ern-Yuan Guth, Diana Setiyawati, "**Evaluating The Indonesia Free *Pasung* Movement: Understanding Continuing Use Of Restraint Of The Mentally Ill In Rural Java**", *Transcultural Psychiatry* First Published May 9, 2021. .
Ibn Arabi*,* ***Al Futuhad Al Makkiyah***, Cairo: Dar Shader, tt, Vol. 1.
Ibn Khaldun, Abd Ar Rahman, ***Kitab Ta'bir Ar-Ru'ya***, Damsyik: Dar Al Basha'ir, 2005.
Ibn Sirrin, ***Tafsir Mimpi Menurut Al-Qur'an Dan Sunnah***, Jakarta: Gema Insani, Tahun 2004. .
Ika Anisa, Nur Dan Siti Zurinani, "**Pewarisan Ilmu Dukun Dalam Sistem Penyembuhan Tradisional**", *Jurnal Masyarakat Kebudayaan Dan Politik*, Vol. 30 No. 1 Tahun 2017.
İnce, Rümeysa, and Saliha Seda Adanır and Fatma Sevmez, **The inventor of electroencephalography (EEG): Hans Berger (1873–1941)**, *Child's Nervous System* Vol. 37, (2021).
Indriastuti, Diana Rahmasari, "**Peran Filsafat Eksistensialisme Terhadap Terapi Eksistensial Humanistik Untuk Mengatasi Frustasi Eksistensial**", *Jurnal Psikologi Teeori Dan Terapan* Vol. 2, No. 2 Tahun 2012.
Iqbal, Muhammad, ***Membangun Kembali Pikiran Agama Dalam Islam,*** Terj. Ali Audah, Jakarta: Tintamas, 1982.
Irawan, Bambang, '**Islamic Boarding Schools (Pesantren), Sufsm And Environmental Conservaton Practces In Indonesia'**, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 78 (4) Tahun 2022.
Irawan, Bambang, "**Urgensi Tauhid Dalam Membangun Epistemologi Islam**", *Jurnal Tasqofah*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2011.
Irawan, IB., ***Teori-Teori Sosial Dalam Tiga Paradigma: Fakta Sosial, Definisi Sosial, Dan Perilaku Sosial***, Jakarta: Kencana 2012.
Isbah, M. Falikul, "**Pesantren In The Changing Indonesian Context: History And Current Developments**", *Qudus International Journal Of Islamic Studies (QIJIS)*, Volume 8, Number 1, 2020.

Isgandarova, Nazila, "**Muraqaba As A Mindfulness-Based Therapy In Islamic Psychotherapy**", *Journal Of Religion And Health* Tahun 2018, Https://Doi.Org/10.1007/S10943-018-0695-Y.

Ishaq, Haji Muhammad, ***Anak Mat Lela Gila,*** Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2018.

Ismail, M. Wirasto, "**Perlindungan Hukum ODGJ Di RSJ**", *Wal'afiat Hospital Journal* Vol. 1, No. 1 Tahun 2020.

Ismail, ***Sejarah Agama-Agama***, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Tahun 2017.

Ismail, Suhartini, ***Keperawatan Holistik dan Apilasi Intervensi Komplementer***, Kendal: LPPM STIKES Kendal, 2019.

Ismail, Wirasto, "**Perlindungan Hukum ODGJ di RSJ**", *Wal'afiat Hospital Journal: Jurnal Nakes Rumah Sakit* Vol. 1 No.1 Tahun 2020.

Isnanda, Romi dkk., ***Merawat Kearifan Lokal Melalui Sanggar Budaya***: Jakarta: Universitas Bung Hatta-LIPI, Tahun 2020.

Isnawati, Ruslia, ***Skizofrenia Akibat Putus Cinta***, Surabaya: Jakad Media Publishing Tahun 2020.

Istiqomah, Ermina Dan Sudjatmiko Setyobudihono, "**Nilai Budaya Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan: Studi Indigenous**", *Jurnal Psikologi Teori Dan Terapan,* Vol. 5, No. 1 Tahun 2014. .

Ivanishkina, Yulia Vyacheslavovna, and Margarita Borisovna Shmatova and Elena Antonovna Goncharova, "**Sufi Healing In The Context Of The Islamic Culture**", *European Journal of Science and Theology*, Vol.16, No.5, October 2020.

Izzat Khairina, Arini, "**Kritik Epistemologi Nalar Arab M. Abid Al Jabiri**, *Jurnal El Wasathiya*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2016.

J. Sudarminta, ***Epistemologi Dasar***: Yogyakarta: Kanisius, Tahun 2006.

J.J.M. Wuisman, "**Realisme Kritis: Pemahaman Baru Tentang Penelitian Ilmu Sosial**'. *Jurnal Masyarakat Dan Budaya*, Volume 6 No. 2 Tahun 2004.

Ja'far, Suhermanto, "**Epistemologi Tindakan Muhammad Iqbal**", *Jurnal Teosof.i* Vol. 3 No. 1 Tahun 2015.

James, William, ***The Varietis of Reigion Experience***, terj. Lutfi Anshori, Yogyakarta: Ircisod, 2015.

Jarvis, Matt, ***Teori-Teori Psikologi: Pendekatan Modern Untuk Memahami Perilaku, Perasaan & Pikiran Manusia,*** Terj. Derta Sri Widowati, Bandung: Nusamedia, 2007.

JC Gaillard, "**Disaster Studies Inside Out**", *Disasters*, Vol. 43 Tahun 2019.

Jepara, Sahal, ***Malamatiyah***, Pati: Mutamakin Press, Tahun 2012.

Jibrael Rorong, Michael, ***Fenomenology***, Yogyakarta: Deepublish, 2020. .

Jinnan, Mutoharun, "**Konstribusi Keilmuwan Islam Klasik Dalam Pengembangan Islam Kontemporer: Perspektif Epistemologis**", *Proceeding* Of Islamic Conference Of Islamic Epistemologi, UMS 24 Mai Tahun 2016.

Jirnaya, I Ketut, **Sinkritisme Hindu Islam Dalam Mantra: Kasus Teks Husada Manak**, *Jurnal Addabiyat*, Vol. Xiv, No. 2 Desember 2015.

Junaidi, M., "**Analisis Konsep Tasawuf Akhlaki Dan Relevansinya Dengan Kesehatan Mental (Studi Kasus Di Pondok Pesantren At-Taqy Kalipucang Jepara**, Skripsi IAIN Kudus Tahun 2019.

Jung, Carl Gustav, ***Diri Yang Tak Ditemukan***, Terj. Rani Rahmanillah, Yogyakarta: IRCISOD. Tahun 2018. .

Jung, Carl Gustav, ***Empat Arketipe: Ibu, Kelahiran Kembali, Ruh Dan Penipu***, Yogyakarta: IRCISOD-Divapress Tahun 2020.

Jung, Carl Gustav, ***Psikologi Dan Agama : Uraian Psikologis Perihal Dogma Dan Simbol***, Terj. Afthonul Afif, Yogyakarta: IRCISOD. Tahun 2017.

Juwono, Alamsyah M., ***Pengantar Fisika Kuantum***, Malang: UB Press, Tahun 2017.

Kaelan, "**Membuka Cakrawala Keilmuwan**", Dalam Mohammad Muslih, ***Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asusmsi Dasar, Paradigma Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan,*** Yogyakarta: LESFI Tahun 2016.

*Kalimang, Sufia, "**Pola Penyembuhan Pada Pasien Penderita Skizofrenia Di Pondok Pesantren Nailul Falah Desa Karangjatianyar, Kecamatan Wonorejo, Kabupaten Pasuruan**", Skripsi Unair Tahun 2013.*

Kalumbang, Yuventika Priska, "**Kritik Pragmatisme Richard Rorty terhadap Epistemologi Barat Modern**", *Jurnal Filsafat,* Vol 28, No. 2 Tahun 2018.

Kamajaya, Karnaka, "**Manusia Jawa Dan Kebudayaannya Dalam Negara Kesatuan RI**", Dalam Soenarko Setyodarmodjo (Ed), *Menggali Filsafat Dan Budaya Jawa*. Surabaya: Lembaga Javanologi Surabaya, Tahun 2007.

Kamel, Nidal And Ameer Saeed Malik (Ed.), ***EEG-ERP Analysis: Method And Aplicationa,*** Boca Raton: Taylor And Francis Group, 2015. .

Kamelia, Luh Putu Lina Dkk., **Buah Pala Sebagai Salah Satu Fitofarmaka Yang Menjanjikan Di Masa Depan**, *Mulucca Medica*, Vol..11, No. 1, April 2018.

Kaminska, Barbara A., "**Picturing Miracles: Biblical Healings In The Paintings By Pieter Aertsen And Joachim Beuckelaer**", *Explorations In Renaissance Culture* Vol. 45 Tahun 2019.

Kant, Immanuel, ***Critique Of Pure Reason,*** New York: Prometheus Book, Tahun 1990.

Karakula, Thomas Stompi Hanna, and Palmira Rudalevičiene, Nino Okribelashvili, Haroon R. Chaudhry, E. E. Idemudia, S. Gscheider, **"The Pathoplastic Effect Of Culture On Psychotic Symptoms In Schizophrenia**", WCPRR (Word, Cultural, Psychiatry, Researh, Review), *World Cultural Psychiatry Research Review* January 2006.

Karimah, Hikmatul, "***Pengaruh Psikoterapi Islam Terhadap Penderita Depresi Mental: Studi Kasus Di Pondok Pesantren Al Bajigur Tenunan Manding Sumenep***"*,* Skripsi IAIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2011.
.

Karmakar, Goutam And Tanushree Ghosh, "**Identity, Indigeneity And "Mythologerm": Reading The Stories Of Satyajit Ray's Professor**

Shonku As Postcolonial Science Fiction, *Comparative Literature: East & West*, Vol. 6 No. 1, Tahun 2022.

Kasule, Umar Hasan, "**Islamiyatul Ulum: At-Tibb Namuzaya**", dalam *Proceeding* Kongres Internasional Filsafat Islam ke-12, Manahij al Ulum wa Falsafatuna min Manzhur Islam, Kairo: Kulliyah Darr Ulumm, 2007).

Katsoff, Lois O., ***Pegantar Filsafat***, Terj. Sujono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, Tahun 1992.

Keraf, Sonny dan Mikhael Dua, ***Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis***, Yogyakarta: Kanisius, Tahun 2001.

Kertanegara, Mulyadi, ***Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam***, Bandung: Mizan, Tahun 2003.

Kertanegara, Mulyadi, ***Renungan* Mistis *Jalaludin Rumi***, Jakarta: Pustaka Jaya 1987.

Khair, Nuzulul, "**Ritual Penyembuhan dalam Samanic Psychotherapy": Telaah Terapi Budaya di Nusantara**, *Buletin Psikologi* Vol. 23 No. 2 Desember 2015.

Khoirudin, Ahmad, "**Psikoterapi Santri Gangguan Jiwa Ponpes Asy Syifa Dusun Berjing Desa Cepoko Kec. Ngambe Kab Ngawi**, *Skripsi* UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2019.

Khoirudin, Ahmad, ***Menemukan Makna Hidup: Model Aplikasi Logoterapi Pada Penderita Kejiwaan Di PP Asy Syifa*** (Sukabumi: Jejak Publisher, 2021).
.

Khoirudin, M., "**Metode Psikoterapi Islam KH. Abdul Fatah Dalam Menangani Gangguan Jiwa Di Ponpes Nurul Huda, Curahwaru, Gambirono, Bangsalsari**" *Skripsi* IAIN Jember, 2020.

Kholik, Abdul Dan Fathul Himam, "**Konsep Psikoterapi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram**", *Gadjah Mada Journal Of Psychology* Vol. 1 No. 2 Tahun 2015.

Ki Pati, ***Melacak Jejak Sosok Syech Jangkung: Sari-Din Di Abad Kita***, Semarang: Dahara Press, Tahun 2012.

Kiftiyah, Maryatul Dan Lifiana, Pinihanti, Sabty, "**Penanaman Rasa Syukur Melalui Tradisi Sedekah Bumi Di Desa Tegalarum, Demak: Kajian Indigenous Psikologi**", *Dinamika Sosial Budaya*, Vol 22, No. 2, Desember 2020.

Kim, Uichol and Berry, J.W. ***Indigenous psychologies: Experience and Research in Cultural Context***. Newbury Park, CA: Sage Publication, 1993.

Kim, Uichol, and Kuo-Shu Yang and Kwang Kuo Hwang (ed), ***Indegenous and Cultural Psichology:Uunderstanding People in Context***, New York: Springger, 2006.

Kim, Uichol, Indigenous, "**Cultural, and Crosscultural Psychology: A Theoretical, Conceptual, and Epistimological Analysis**". *Asian Journal of Sosial Psychology* Volume 3, Issue 3 December 2000.

Kim, Uichol., Yang, K. S., & Hwang, K. K. (Eds.)., ***Indigenous And Cultural Psychology: Understanding People In Context***. Springer Science & Business Media, 2006.

Kinasih, Carolus Lwanga Tindra Matutino, Mistis *Ketimuran:* ***Perjumpaan Hinduisme Dgn Penghayatan Kebatinan***, Yogyakarta: Deepublish, 2016.

Kitayama, Sinobu and Dove Cohen, ***Handbook of Cultural Psychology,*** New York: The Guilford Press, Tahun 2017.

Kleczkowska, Patrycja, **"Chimeric Structures in Mental Illnesses "Magic" Molecules Specified for Complex Disorders"**, *International Journal of Molecular Science*, Vol. 23, Tahun 2022.

Kleden, Ninuk, "**Etnografi: Membuat Data Berbicara**", *Jurnal Masyarakat Dan Budaya*, Vol. 14, No. 1 Tahun 2012. .

Klein, Gary, "**Conditions for Intuitive Expertise**", *American Psychology* Vol. 64, No. 6, Tahun 2009.

Klein, Gary, ***The Power of Intuition: Mendayagunakan Intuisi Untuk Meningkatkan Kualitas Keputusan Di Tempat Kerja***, Terj. Sudarmaji, Jakarta: BIP, 2002.

Koesnoe, Moh, "**Sangkan Paraning Dumadi: Sebagai Filsafat Dan Ngelmu**" Dalam Soenarko Setyodarmodjo (Ed), ***Menggali Filsafat Dan Budaya Jawa***. Surabaya: Lembaga Javanologi Surabaya, Tahun 2007.

Koeswinarno, "**Memahami Etnografi Ala Spreadley**", *Jurnal Smart* Volume 01 Nomor 02 Desember 2015.

Kolimon, Mery L.Y., ***A Theology Of Empowerment: Reflections From A West Timorese Feminist Perspective***, Zurich: LIT Verlag, Tahun 2008.

Kopel, Jonathan, And Mark Webb, "**Near-Death Experiences And Religious Experience: An Exploration Of Spirituality In Medicine**", *Religions*, *13*(2), 2021.

KPH. Tjakraningrat, ***Kitab Primbon Betaljemur Adammakna***, Yogyakarta: Soemodidjojo Mahadewa, 1983.

Kristi Poerwandari, Elisabet, ***Pendekatan Kualitatif Untuk Penelitian Perilaku Manusia***. Jakarta: Lembaga Pengembangan Sarana Pengukuran Dan Pendidikan Psikologi (LPSP3) UI, 1998.

Kuhn, Thomas S., ***The Structure of Scientific Revolutioan***, Chicago: The University of Chicago Press, Tahun 1970. .

Kurniasih, Septi, "**Pembinaan Karakter Religius pada Santri Rehabilitasi di Ponpes Metal Tobat Sunan Kalijaga Gandungmangu Cilacap**". *Skripsi* Unnes Tahun 2019.

Kurniawan, Abimardha, **Menyelamatkan Jawa: Sejumlah Catatan Atas Mantra Pengobatan Dalam Tradisi Naskah Merapi-Merbabu**", Dalam S. J. Suyono, I. Muhtarom, Dan D. Trisnawati (Eds.), ***Menolak Wabah: Suara-Suara Dari Manuskrip, Relief, Khazanah Rempah, Dan Ritual Nusantara***, Yogyakarta: Ombak, 2020.

Kuswandi, Iwan, "**Pendidikan Penderita Gangguan Jiwa Di Pesantren Dalam Upaya Menjadikan Generasi Bangsa Berkarakter**", *Jurnal Dinamika* Vol. 4 No. 1 Juni 2019.

Kwoyiga, Lydia And Catalin Stefan, "**Groundwater Development For Dry Season Irrigation In North East Ghana: The Place Of Local Knowledge**", *Water* Vol. 2018.

Lahlou, Saadi, and Sophie fLe Bellu, S., dan Sabine Boesen-Mariani, "**Subjective Evidence Based Ethnography: Method and Applications**. *Integr Psych Behav*, 49(2), Tahun 2015.

Lai YM, Hong Dkk., "**Stigma In Mental Health**", Singapore Medication Journal Vol. 42, No. 3 Tahun 2000.

Laporan Pemantauan Komnas Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, ***Hukum Tanpan Kejahatan: Dimensi Penyiksaan Dan Daur Kekerasan Terhadap Perempuan Dengan Disabilitas Psikososial Di Lokasi Serupa Tahanan (RSJ Dan Pusat Rehabilitasi),*** Jakarta: Komnas Perempuan, 2019.

Lasiyo Dan Rudy Hardjanto, ***Filsafat Kehidupan Dalam Perspektif Tao Te Ching Lao Tzu,*** Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2018.

*Lataima, Nurmawati S., Ninuk Dian Kurniawati, Puji Astuti, "***Manfaat Emotional Freedom Technique (EFT) Bagi Pasien Dengan Gangguan Kecemasan**", *Jurnal Penelitian Kesehatan Suara Forikes*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2020.

Latif, Abdul, "**Spiritualitas Petungan: Konstruk Psikologis Penentuan Waktu Pernikahan Pada Orang Jawa**" *Proceeding* Seminar Nasional Indeginous Psikologi Oleh Universitas Negeri Malang Tahun 2016.

Lilis, Dewi Nopiska Dkk., **The Effect Of Hydrotherapy On The Of Maternity In The Active Phase**, *Jambura Journal Of Health Of Sciences And Research* Vol. 3 No. 1 Tahun 2021.

Liu, Qingqing dkk., "**Changes in The Global Burden Of Depression from 1990 to 2017: Findings from the Global Burden of Disease study**", *Journal of Psychiatric Research* Vol. 126, 10 Aug 2019.

Llamazares, Álvaro Fernández, Dkk., "**Scientists' Warning To Humanity On Threats To Indigenous And Local Knowledge Systems**", *Journal Of Etnobiology* Vol. 41 No. 2 Tahun 2021.

Lloyd, Moya, "**Editorial Travelling Theories**", *Redescriptions*, Vol. 18, No. 2 Tahun 2015.

Lubis Lahmudin, ***Konseling dan Terapi Islam***. Medan Perdana Publishing, 2021.

Lubis, Akhyar Yusuf, ***Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer***, Jakarta: Rajawali Press, Tahun 2016.

Lubis, Nur A. Fadhil, ***Pengantar Filsafat Umum***, Medan: Perdana Publishing, Tahun 2015.

Lulkowska, Agata, "**Decolonising Lokal Knowledge–Arhuaco Flmmaking As A Form Of Cultural Opposition**". *Cuadernos De Música, Artes Visuales Y Artes Escénicas* Vol 16 No. 2, Tahun 2021.

Lutfhi Muhammad, Mistahul, ***Ein-Q Emotional And Intuitional Quotiont***, Surabaya: Ma'had Tebee, 2005.

Luxun, ***A Madman's Diary***, Hainan: Hainan Publising Hause, 2017. .

M Farid (Ed), ***Fenomenologi Dalam Penelitian Ilmu Sosial***, Jakarta: Kencana, 2018.

M. Galib Dkk., "**Sumber Mimpi Dalam Perspektif Hadis**", *Jurnal Diskursus Islam,* Vol. 6 No. 2 Tahun 2018.

M. Guma, Phillip and Sekgothe Mokgoatšana, "**The Historical Relatonship Between African Indigenous Healing Practces And Western-Orientated Biomedicine In South Africa: A Challenge To Collaboraton**", *HTS Teologiese Studies*, Vol. 76, No. 4 Tahun 2020. .

M. Sabry, Walaa, and Adarsh Vohra, **Role of Islam in the management of Psychiatric disorders**, *Indian J Psychiatry 55: Indian Mental Concepts I* – Supplement, January 2013.

Ma'rifah, Siti dan Muhammad Mustaqim, "**Pesantren sebagai Habitus Peradaban Islam Indonesia**", *Jurnal Penelitian* Vol. 9, No. 2, Tahun 2015.

Ma'rifatul Azizah, Lilik Dkk., ***Buku Ajar Keperawatan Kesehatan Jiwa: Teori Dan Aplikasi Praktik Klinik,*** Yogyakarta: Indomedia Pustaka, Tahun 2016.

Madden South, Robbie and Liz McDowell, "**Use of Prayer as Complementary Therapy by Christian Adults in the Bible Belt of the United States**", *Religions* Vol. 9 Tahun 2018, p. 350; doi:10.3390/rel9110350.

Madhani, Anggit, "**Asuhan Keperawatan Jiwa Pada Pasien Dengan Risiko Perilaku Kekerasan**", (*Doctoral Dissertation*, Universitas Kusuma Husada Surakarta). Tahun 2021 .

Madjid, Nurcholish, ***Kaki Langit Peradaban Islam***, Jakarta: Paramadina, Tahun 1997.

Magfirah, "**Studi Tentang Proses Bimbingan Dan Konseling Islami Dalam Menangani Penderita Kelainan Mental Di Pondok Pesantren Nurussalam Ngepreh Sayung Demak**", *Skripsi* UIN Walisongo Tahun 2014.

Magfirotun, Ika, "**Pelaksanaan Terapi Gangguan Jiwa Di Ponpes Dzil Qornain Desa Kebagusan, Bojong Tegal**, *Skripsi* FD IAIN Purwokerto Tahun 2017. .

Maharsi, Garda. ***Realisme Ilmiah Roy Bhaskar: Pengantar Memahami Realisme Ilmiah Dalam Filsafat Ilmu***, Sumbang Banyumas: Amerta Media Tahun 2021.

Mahmud, Hasan, "**Indigenous Konseling Gusjigang Dalam Pemikiran Kearifan Lokal Sunan Kudus**", *Konseling Edukasi*, Vol. 2 No. 1 Januari-Juni 2018. .

Mahsun, Toha, "**Drug Rehabilitation Based on Islamic Religious Education: Case Study at Pondok Tetirah *Dzikir* Berbah Rehabilitation Institution**", Sleman Yogyakarta, 6th International Conference on Community Development (ICCD 2019).

Maimun, Ach., "**Filsafat Dinamis Integralistic: Epistemologi Dalam Pemikiran Muhammad Iqbal**", *Jurnal Kabilah* Vol. Vol. 3 No. 2 Tahun 2018.

Maksum, Syukron, ***Rahasia Sehat Berkah Sholawat***, Yogyakarta: Galangpress, 2009.

Malik, Muhammad Ibnu dan Nurjannah, "**Dialektika Behavior Terapi (DBT) Berbasis Spiritual**", *Jurnal Pendidikan dan Konseling* Volume 4 Nomor 6 Tahun 2022. .

Maluleka, Resenga J., "**The status of traditonal healing in the Limpopo province of South Africa**", *HTS Teologiese Studies*, Vol. 76, No. 4 Tahun 2020.

Mangunkusumo, Nies Endang, *Pengobatan Tradisional: Antara Mitos Dan Fakta*, Jakarta: Kompas, 2021.

Mardiyati, Sri, Veny Elita dan Febriana Sabrian, "**Pengaruh Terapi Psikoreligius (Membaca Fatehah) terhadap Skor Halusinasi Pasien Skizofrenia**", *Jurnal Ners Indonesia* Vol 8 No. 1 September 2017. .

Marhamah, Uswatun dkk., **Indigenous Konseling: Studi Pemikiran Kearifan Lokal Ki Ageng Suryomentaram dalam Kawruh Jiwa**", *Jurnal Bimbingan Konseling* Vol. 4 No. 2 Tahun 2015.

Markus Taek, Maximus, **Studi Etnomedicine Pencegahan Dan Pengobatan Malaria Masyarakat Suku Tetun Di Timur Barat Provinsi NTT Indonesia**, *Disertasi* Fakultas Farmasi Unair Tahun 2020.

Marques, Bruno, Claire Freeman And Lyn Carter, "**Adapting Traditional Healing Values And Beliefs Into Therapeutic Cultural Environments For Health And Well-Being**", *International Journal Of Environmental. Research And Public Health* Vol. 19 Tahun 2022.

Martial, Charlotte Dkk., "**Losing The Self In Near-Death Experiences: The Experience Of Ego-Dissolution**", *Brain Sci.* Vol 11 Tahun 2021. .

Martial, Charlotte Dkk., "**Neurophenomenology Of Neardeath Experience Memory In Hypnotic Recall: A Within-Subject EEG Study**", *Scientific Reports* Vol. 9 Tahun 2019.

Martini, Made (ed), ***Cognitive Behavior Therapy (CBT),*** Bandung: Media Sains Indonesia, 2023.

Marzuki, Ismail Dkk., ***Filsafat Ilmu Di Era Milenial,*** Makasar: Universitas Fajar Tahun 2021.

Maslim R., ***Buku Saku Diagnosis Gangguan Jiwa: Rujukan Ringkas Dari PPDGJ III,*** Jakarta: FK Unika Atmajaya Tahun 2002.

Maslow, Abraham.. ***Religions, Values, And Peak Experience***. London:Penguin Books, 1970.

Masruri, Muhammad, "**The Prophetic Therapy Concepts as An Alternative in Dealing with Physical and Spiritual Illness**, *Al-Hikmah International Journal of Islamic Studies and Human Sciences,* Volume 4, Issue 1, January 2021. .

Massuhartono Dan Mulyani, "**Terapi Religi Melalui *Dzikir* Pada Penderita Gangguan Jiwa**", *Journal Of Islamic Guidance And Counseling* (JIGC) Vol. 2 No. 2 Desember Tahun 2018.

Maulana, Afif Rifqie Dan Bawon Triatmoko, **Uji Aktivitas Antibakteri Ekstrak Etanol Daun Waru Gunung (Hibiscus Macrophyllus) Dan Fraksinya Terhadap Staphylococcus Aureus**, *Journal Pustaka Kesehatan*, Vol. 9 (No.1), Januari 2021.

Maulana, M. Iqbal Dan Syahuri Arsyi, "**Tradisi Filsafat Iluminasionalisne Dan Pengaruhnya Terhadap Kajian Filsafat Islam**", *Tajdid* Vol. 20 No. 1 Tahun 2021.

Mauleman, Johan Hendrik, “**Kata Pengantarr**” Dalam M. Arkoun, ***Nalar Islam Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru,*** Terj. Rahayu Hidayat, Jakarta: INIS Tahun 1994.

Mazza, Mario Gennaro Dkk., “**Anxiety And Depression In COVID-19 Survivors: Role Of Inflammatory And Clinical Predictors**”, *Brain, Behavior, And Immunity* Vol. 89 Tahun 2020.

Mcintyre, Lee, ***The Scientific Attitude: Defending Science From Denial, Fraud, And Pseudoscience,*** Cambridge: MIT Press, 2019.

Miftahuddin, M., Dkk.,” **Tarekat Naqsabandiyah Sebagai Terapi Gangguan Mental (Studi Di Desa Besilam Kabupaten Langkat Sumatera Utara)**, *Sosial Budaya*, Vol. 15, No. 2 Tahun 2018.

Mignone, Javier Dkk., “**Best Practices In Intercultural Health: Five Case Studies In Latin America**”, *Journal Of Ethnobiology And Ethnomedicine* Vol. 3, No. 31 Tahun 2007.

Mistahudin Dkk., **Tarekat Naqsabadiyah Sebagai Terapi Gangguan Mental: Studi Di Desa Besilam Kabupaten Langkat Sumatera Utara**, *Jurnal Sosial Budaya*, Volume 15, Nomor 02, Desember 2018.

Mitchell, Stephen, and Philipp Niewöhner, Ali Vardar, Levent Egemen Vardar, “**Church Building and Wine Making East of Ankara Regional Aspects of Central Anatolia in the Early Byzantine Period**”, *Gephyra* Vol. 21, Tahun 2021.

MM Sharif, ***A History Of Muslim Philoshopy***, Wiesbaden: Ottoharrossowits, Tahun 1966.

Mohamed, Mohd Faisal Dkk., “**Islamic Epistemology And Its Relations To Scientific Method In Islamic Law Of Evidence**”, *International Journal Of Recent Technology And Engineering (IJRTE)* Volume-8 Issue-3, September 2019.

Mohr S, Borras L, Gillieron C, Brandt PY, Huguelet P, **Spirituality, Religious Practices And Schizophrenia: Relevance For The Clinician**, *Rev Med Suisse.* 2006 Sep 20;2(79):2092-4, 2096-8.

Mohr, Sylvia and Philippe Huquelet, “**The relationship between Schizophrenia and religion and its implications for care**”, *Swiss Med Wkly*. 2004 Jun 26.

Moore, Erin V. Dkk., “**Sex Is Supposed To Be Naturally More Pleasurable: Healers As Providers Of Holistic Sexual And Reproductive Healthcare In Uganda**”, *Social Science & Medicine* Vol. 296 Tahun 2022.

Moosa, Ebrahim, ***Ghazali And The Poetics Of Imagenation***, Chapel Hill And London: The University Of Nort Carolina Press, 2005.

Moosa, Ebrohim, “**Introduction”, Dalam Fazlur Rahman, *Revival And Reform In Islam: A Study Of Islamic Fundamentalisme,*** Oxford: Oneworld Publication, 2000. .

Mu’jizah, “**Naskah Usada Sebagai Kearifan Local Masyarakat Bali**, *Dialektika*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2016.

Mubarok, Ahmad, ***Psikologi Qur’ani***, Jakarta: Pustaka Firdaus Tahun, 2001.

Muhammad Amin, Miska, ***Epistemologi Islam,*** Jakarta: UI, Tahun 1993.

Muhammad, Najamudin, ***Memahami Cara Kerja Gelombang Otak Manusia: Menggali Dan Menyingkap Sejuta Kedahsyatannya Untuk Kemajuan Diri***, Yogyakarta: Diva Press, 2011.

Muhanndis, Jony, "**Religiusitas Jamuro Surakarta Dalam Perspektif Psikologi Inigenous**", Dalam *Prosiding* Konferensi Nasional Ke- 4 Asosiasi Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Muhammadiyah (APPPTM).

Muhayya, Abdul, "**Konsep Psikologi Transpersonal Menurut Abdul Hamid Muhammad Al Ghazali**", *Jurnal At-Tamaddun* Vol. 9 No. 2 Tahun 2017. .

Muhni, Djuretna Adi Imam, ***Moral & Religi Menurut Emile Durkheim & Henri Bergson***, Yogyakarta; Kanisisus, Tahun 1994.

Muid, Abd Dkk., "**Tasawuf Qur'ani Jawi Ki Ageng Suryomentaram: Studi Kawruh Jiwa**", *Mumtaz* Vol. 2 No. 2 Tahun 2018.

Mujahid, Ahmad Dkk., ***KH. Khasnan Tlogo: Kiai Moderat Berbasis Potensi Desa Di Jalur Pantura,*** Bandung: Widiana Bakti Persada, 2021.

Mujahidin, Anwar, "**Epistemologi Islam: Kedudukan Wahyu Sebagai Sumber Ilmu**", *Ulumuna* Vol. 17, No. 1 Tahun 2013.

Mukhtar, M., "**Filsafat Ilmu Michael Polanyi: Kritik Terhadap Pandangan Positivisme Mengenai Hakekat Ilmu Pengetahuan Dan Perkembangannya**", *Jurnal Filsafat*, Edisi Khusus Tahun 1997.

Mulait, Meki, "**Etaiken Werek: Hati Menurut Orang Huwula**", *Jurnal Studi Budaya Nusantara*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017.

Munandar, Arif Dkk., "**Terapi Psikoreligius *Dzikir* Menggunakan Jari Tangan Kanan Pada Orang Dengan Gangguan Jiwa Di Rumah Sakit Jiwa Grhasia Daerah Istimewa Yogyakarta**", *Jurnal Dinamika Kesehatan Jurnal Kebidanan Dan Keperawatan* Vol 10 No. 1 Juli 2019. .

Munandar, Arif, Dan Kellyana Irawati, Yonni Prianto, **Terapi Psikoreligius *Dzikir* Menggunakan Jari Tangan Kanan Di RSJ Grhasia Yogyakarta**, *Dinamika Kesehatan: Jurnal Kebidanan Dan Keperawatan* Vol. 10, No. 1 Juli 2019. .

Muniroh, Alimul, "**Kebahagiaan Dalam Perspektif Kajian Psikologi Raos**", *Madinah: Jurnal Studi Islam*, Vol. 4 No. 1 Juni Tahun 2017. .

Murdiyanti, Dewi Dkk., ***Keperawatan Transkultural: Pengetahuan Dan Praktik Berdasarkan Budaya***, Yogyakarta: Pustaka Baru Press, 2018.

Murtini, Bani Sudardi Dan Istadiyanta, "**Praktik Zoo Therapy Dalam Catatan Naskah-Naskah Jawa**", *Manuskripta* Vol. 9, No. 2 Tahun 2019.

Muslih, "**Pandangan Hidup Dan Simbol-Simbol Dalam Budaya Jawa**", *Millah*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2004.

Muslih, M., ***Filsafat Ilmu Kalam Atas Asusmi Dasar, Paradigma Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan,*** Yogyakarta: LESFI Tahun 2016.

Muslih, Mohammad, ***Falsafah Sains: Dari Isu Integrsi Keilmuwan Menuju Lahirnya Sains Teistik,*** Yogyakarta: LESFI, 2017.

Muslih, Muhammad, "**Filsafat Ilmu Imre Lakatos Dan Metode Pengembangan Sains Islam**", *Jurnal Tasfiyah* Vol.4 No. 1 Tahun 2020.

Muslih, Muhammad, "**Pemikiran Islam Kontemporer Antara Mode Pemikiran Dan Model Pembacaan**", *Jurnal Tsaqofah* Vol. 8 No. 2 Tahun 2012.

Muslih, Muhammad, ***Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asusmsi Dasar, Paradigma Dan Teori Dasar Ilmu Pengetahuan,*** Yogyakarta: Belukar Budaya, Tahun 2005. .

Musman, Asti, ***Belajar Bijak Ala Orang Jawa: Ajaran Kebijaksanaan Dalam Serat-Serat Jawa***, Bantul: Penerbit Anak Hebat Indonesia Tahun 2021.

Mustafa, Taufik dkk., "**Epistemologi Ilmu Pengatahuan Islam Klasik dan Kontemporer**", *Jurnal Hawari* Vol. 2 No. 2 Tahun 2021.

Musthofa, Yayan dkk., "**Pembelajaran Pesantren Virtual: Fasilitas Belajar Kitab Kuning bagi Santri Kalong**", *Tadris* Vol. 16, No. 1 Tahun 2021. .

Mutahari, Murtadha, ***Fundamental Of Islamic Thought: God, Man And Universe***, Berkely: Mizan, Tahun 1995.

Muzakki, Akhmad, "**Titik Temu Epistmologi Barat Dan Islam**", *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2009.

Myers, ***Exploring Sosial Psychology,*** New York: Mcgraw-Hill College, 1994. .

Najati, M. Ustman, ***Jiwa Dalam Pandangan Filosof Muslim,*** Terj. Gazi Saloom, Bandung: Pustaka Hidayah, Tahun 2002.

Najati, Usman, ***Terapi Qur;an dalam Penyembuhan Gangguan Jiwa***, terj. Zaka al Farisi, Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Najati, Ustman, ***Jiwa dalam Pandangan Para Filofof Muslim***, terj. Ghazi Saloom, Bandung: Pustaka Hidayah, Tahun 2002. .

Nashori, Fuad, "**Kreativitas Melalui Religiusitas**", *Majalah Logis*, No. 1 September 1999. .

Nasr, Syyed Husain, ***Tree Muslim Sage: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi,*** New York: Caravan Book, Tahun 1976.

Nasriati, Ririn dan Rona Riasma, "**Perilaku Keluarga dalam Pencarian Pengobatan Penderita Gangguan Jiwa**", *Jurnal Dinamika Kesehatan* Vol. 10 No. 2 Tahun 2019.

Nasrullah, "Nalar Irfani: **Tradisi Pembentukan Dan Karakteristiknya**", Hunafa Vol. 9 No, 2 Tahun 2012.

Nasution, Harun, ***Islam Rasional***, Bandung: Mizan, Tahun 1996.

Nasution, Hasyimsyah, ***Filsafat Islam,*** Jakarta: Gaya Media Pratama, Tahun 2001.

Nautika, Titian Ayu dkk., **Pemikiran Epistemologi Abid Al Jabiri dan Implikasinya bagi Dinamika Keilmuwan Islam**, *Jurnal Saintific of Mandalika,* Vol. 2 No. 12 Tahun 2021.

Negri, Attà And Claudia Zamin, Giulia Parisi, Anna Paladino, Giovanbattista Andreoli, "**Analysis Of General Practitioners' Attitudes And Beliefs About Psychological Intervention And The Medicine-Psychology Relationship In Primary Care: Toward A New Comprehensive Approach To Primary Health Care**", *Healthcare (Switzerland)*, Vol.9, Issue 5 Tahun 2021.

Neuman, Lawrence W., ***Sosial Research Methods Qualitative And Quantitative Approache,*** Boston: Allynard Bacon Press, 1999.

Neurosky, ***Brain Wave Signal (EEG) Of Neurosky***. Neurosky Inc 15 Desember Tahun 2019.

Nevid, Jeffery S., ***Metode Terapi: Konsepsi Dan Aplikasi Psikologi***, Terj. M. Khozim, Bandung: Nusamedia, 2021.

Nevid, Jeffrey S., And Spencer A. Rathus, Beverly Greene, ***Psikologi Abnormal***, Terj. Tim Fakultas Psikologi Universitas Indonesia, Jakarta: Erlangga, 1995.

Ngadiron, Norzehan, Mohd Hafizal Yusof; Mohd Hasnor Hasan; Habibah Adnan; Rudarul Morhaya Ismail; Iberahim Ali. "**The Strategy Of Information Services Unit, BPM To Collect Tacit Knowledge Amongst The Officers Who Will Retire At The Malaysian Nuclear Agency**", *Nuclear Technical Convention* Vol. 1 Tahun 2013, Https://Inis.Iaea.Org/.

Nichols, Aidan, "**John Henry Newman And The Illative Sense: A Re-Consideration**", ***S*** Vol. 38, Issue 3 Tahun 1985.

Nindito, Stefanus, "**Fenomenologi Alfred Schulz: Tentang Konstruksi Makna dan Realitas dalam Ilmu Sosial**", *Jurnal Ilmu Komunikasi* Edisi 2 No. 1 Tahun 2005.

Nixon, Natalie, ***The Creativity Leap: Unleash Curiosity, Improvisation, And Intuition At Work***. Berrett-Koehler Publishers, 2020.

Notosoedirdjo, Moeljono, "**Pendekatan Epistemologi Ilmu Kedokteran Jiwa Dalam Studi Perilaku Manusia**" Dalam Pengukuhan Guru Besar Ilmu Jiwa Unair Tahun 1984.

Novianti, Ida Dan Arief Hidayat, "**Tasawuf Dan Penyembuhan: Studi Atas Air Manaqib Dan Tradisi Pengobatan Jamaah Aolia, Panggang, Gunung Kidul, Yogyakarta**", *Ilmu Ushuluddin*, Volume 7, Nomor 2, Juli 2020.

Novitasari Dkk., "**Konsep Forgiveness Di Minangkabau**", *Jurnal Psikologi Insigt* Vol. 5 No. 2 Tahun 2021.

Nugroho, Imam Setyo, **Pendekatan Eksistensial Humanistik Berbasis Nilai Budaya Jawa "Narimo Ing Pandhum" Untuk Mereduksi Kecemasan Remaja Di Era Disrupsi**", *Proceding* Seminar Nasional BK Yang Diselenggaraan Unipma Tahun 2018.

Nugroho, Ki Sigit Sapto, ***Laku-Ngelmu: Spiritual Jawa,*** Klaten: Penerbit Lakeisa, Tahun 2020.

Nunu Burhanudin, "**Pemikiran Epistemologi Barat: Dari Plato Sampai Gosenth**", *Jurnal Intizar*, Vol. 21, No. 1 Tahun 2015.

Nur Azizah, Izmi Fazat Dkk., **Manfaat Aquamedic Pool Di Dalam Spa Untuk Kesehatan**, *Prosiding* Seminar Nasional Dan Call For Papers "Pengembangan Sumber Daya Perdesaan Dan Kearifan Lokal Berkelanjutan IX" Unsoed Purwokerto 19-20 November 2019.

Nur, M.,"**Revitalisasi Epistemologi Falsifikasi**", *In Right: Jurnal Agama Dan HAM* Vol. 2, No. 1 Tahun 2002.

Nur, Syaifan, "**Epistemologi Sufi dan Tangungjawab Ilmiah**", *Jurnal Kanz Philosopia* Vol. 2 No. 1 Tahun 2012.

Nur, Syaifan, ***Filsafat Wujud Mulla Sadra,*** Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Tahun 2002.

Nurbakhsy, Javad, ***Psychology Of Sufism (Dei Wa Nafs)***, Terj. Arif Rakhmat, Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 1998.

Nurdin, Ali, ***Komunikasi Magis: Fenomena Dukun Di Pedesaan***, Yogyakarta: Lkis, 2015.

Nurjaman, Andri, ***Santrillogi: Berbicara Segala Hal Perspektif Santri,*** Yogyakarta: Quapedia, 2022. .

Nurul Yani, Wa Ode, "**Komunikasi Kesehatan dalam Pengobatan Alternatif Supranatural: Studi Fenomenologi Tentang Pasien Yang Berobat pada Pengobatan Alternatif di banding**", *Disertasi* Program Ilmu Komunikasi Unpad Tahun 2017). .

Nurwahyudi, Ade, "**Epistemologi Anakrisme Penyiaran Islam Dalam Perspektif Paul K. Fayerabend**", *Indonesian Journal Of Islamic Comunication*, Vol. 1. No. 2, Tahun 2018.

*Nusrotuddiniyah, "**Terapi Sufistik: Studi Tentang Terapi Gangguan Jiwa di Ponpes Rehabilitasi Mental Az Zaini Malang**", Skripsi UIN SA Tahun 2013.*

O'Hare, Mick, ***Why Don't Penguin's Feet Freze?,*** Terj. Alpha Febrianto, Jakarta: Ufuk Press, 2007.

Ody, Penelope, ***Pengobatan Praktis dari Cina,*** Jakarta: Erlangga, Tahun 2008, lihat juga dalam Ariane Orosz, "Exploring the effectiveness of a specialized therapy programme for burnout using subjective report and biomarkers of stress", *Clin Psychol Psychother.* 2020, https://doi.org/10.1002/cpp.2539.

Oey-Gardiner, Mayling Dkk., ***Era Disrupsi: Peluang Dan Tantangan Pendidikan Tinggi Indonesia***, Jakarta: AIPI, 2017.

Oikonomou–Koutsiari, Anastasia Dkk., "**Milestones In The History Of Pediatric Surgery During The Byzantine Times**, *Acta Med Hist Adriat* Vol. 18, Issue 1 Tahun 2020, Https://Doi.Org/10.31952/Amha.18.1.7.

Padmasari, Sri dan Meidiyana Dwidiyanti, **Mindfullness Dengan Pendekatan Spiritual Pada Pasien Skizofrenia Dengan Risiko Perilaku Kekerasan**, *Proceeding* Konferensi Nasional XI Keperawatan Kesehatan Jiwa di Pekanbaru 22-24 Oktober 2014.

Pah, Harold Alfred Theofilus, ***Proses Mendengarkan Antara Mentor Dan Pasien Pengidap Skizofrenia (Studi Kasus Komunikasi Interpersonal)***, Jurnal E-Komunikasi Vol I. No.1 2013. .

Pakubuwono IV, Kajeng **Susuhunan Kasunanan Surakarta Hadiningrat, *Serat Wulangreh,*** Semarang: Dahara Prize, Tahun 1991.

Panati, Charles, ***Terobosan Dalam Bidang Pengobatan***, Terj. Arman Tarmizi (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989.

Panggabean, Hanna Dkk., ***Kearifan Lokal Keunggulan Global: Cakrawala Baru Di Era Globalisasi***, Jakarta: Elex Media Komputindo Tahun 2014.

Pari, Pariz, "**Epistemologi dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan**", *Ilmu Usuludin* Vol. 5 N0. 2 Tahun 2018.

Pauli, Natasha Dkk., "**Listening To The Sounds Of The Water'': Bringing Together Local Knowledge And Biophysical Data To Understand Climate-Related Hazard Dynamics**", *Int J Disaster Risk Sci* Vol. 12 Tahun 2021. .

Pawenang, Supawi, "**Epistemologi Keilmuwan Teoantroposentrik-Integralistic**", *Jurnal Suhuf*, Vol. 22, No. 2 Tahun 2010.

Pawlikowski, Jakub, Michał Wiechetek, Jarosław Sak, And Marek Jarosz, "**Beliefs In Miraculous Healings, Religiosity And Meaning In Life**", *Religions* Vol. 6 Tahun 2015.

Pearson, Jasmine, Guy Jackson And Karen E. Mcnamara, "**Climate-Driven Losses To Indigenous And Local Knowledge And Cultural Heritage**", *The Anthropocene Review*, Tahun 2021.

Peraturan Bupati Karanganyar No. 128 Tahun 2016 tentang **Penyelenggaraan Pelayanan Kesehatan Jiwa**.

Peraturan Bupati Ogan Komering Ulu Timur No. 20 Tahun 2018 tentang **Penanggulangan Pemasungan OGDJ di OKU Timur**.

Peraturan Bupati Tulang Bawang Barat No. 21 Tahun 2018 tentang **Penanggulangan Pemasungan ODGJ**.

Peraturan Gubernur Bali No. 56 Tahun 2019 tentang **Perlindungan OGDJ Terlantar**.

Peraturan Gubernur DIY No. 81 Tahun 2018 tentang **Pedoman Penanggulangan Pemasungan**.

Peraturan Gubernur DKI Jakarta No 157 Tahun 2015 tentang **Penanganan ODMK-ODGJ Terlantar**.

Peraturan Gubernur Jateng No. 1 Tahun 2012 tentang **Penanggulangan Pasung di Jateng**.

Peraturan Gubernur Kepulauan Bangka Belitung No. 65 Tahun 2018 tentang **Penanganan dan Pelayanan Bagi Penyandang Disabilitas Mental-OGDJ Terlantar**.

Peraturan Gubernur No. 58 tahun 2020 tentang **Tarif Pelayanan Kesehatan**.

Perkumpulan LBH Masyarakat, ***Hukum yang Bipolar: Melindungi atau Memasung: Seri Monitor dan Dokumentasi Pelanggaran HAM di Indonesia***, Jakarta: LBH Masyarakat, April 2017.

Permana, M. Yadi Dkk., "**Celetukan Beracun: Pendeskriditkan Dokter Pada Second Opinion**", *Jurnal Etika Kedokteran Indonesia* Vol. 3 No. 2 Tahun 2019.

Permenkes RI No. 54 Tahun 2017 tentang **Penangulangan Pemasungan pada ODGJ**. .

Pertiwi, Saniyah, dan Naupal Asnawi, "**Membaca Persoalan Hijab dan Otonomi Perempuan Melalui Epistemology Ignorance**", *Jurnal Paradigma* Vol. 12, No. 2 Tahun 2022.

Petrović, Jelisaveta And Milena Toković, "**Global-Local Knowledge Exchange And The Emergence Of Translocal Spaces In The City: The Case Of Belgrade**", *Sociologija*, Vol. LXII (2020).

Pick, Daniel Susanto, "**Mencermati Pelayanan Penyembuhan Masa Kini",** *The New Perspective In Theology And Religious Studies* Vol. 1, No. 1 Tahun 2020.

Pierce, Matthias Dkk., "**Mental Health Before And During The COVID-19 Pandemic: A Longitudinal Probability Sample Survey Of The UK Population**", *Lancet Psychiatry* Vol 7 October 2020.

Polanyi, Michael, ***Science, Faith And Society***. USA: University Of Chicago Press Tahun 2013.

Polanyi, Michael, ***Segi Tak Terungkap Ilmu Pengetahuan*** Terj. Michael Dua, Jakarta: Gramedia, Tahun 1996.

Pranaka, ***Epistemologi Dasar, Sebuah Pengantar***, Jakarta: CSIS Tahun 1987.

Prasetyo, Noor Hanafi Dan M.A. Subandi, "**Intervensi Narimo Ing Pandhum Untuk Meningkatkan Sekejahteraan Psikologis Keluarga Pasien Skizofrenia**", *Jurnal Intervensi Psikologi*, Vol. 6, No. 2 Tahun 2014.

Prattes, Riikka, "**I don't clean up after myself': epistemic ignorance, responssibility and the politics of the outsourcing of domestic cleaning** ", *Feminist Theory* Vol. 21, No. 1 Tahun 2020.

Prawiro, Abdullah Cipto, ***Filsafat Jawa***, Jakarta: Balai Pustaka, Tahun 1986.

Prawitasari, Johanna E., "**Psikologi Nusantara: Kesanakah Kita Menurju", *Buletin Psikologi***, Volume 14 Nomor 1, Juni 2006.

Pretz, Jean E., "**Intuition Vs Analysis: Strategy and Experience In Complex Everyday Problem Solving**", *Memory And Cognition* Vol. 36 No. 3 Tahun 2008.

Prihatin Putri, Dewi Mardiyanti, ***Keperawatan Transkultural: Pengetahuan Dan Praktik Berdasarkan Budaya***", Bantul: Pustaka Baru Press, 2017.

Priyadi, Sugeng, ***Sejarah Kota Banyumas***, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.

Probonegoro, Ninuk Kleden, "**Etnografi Membuat Data Bercerita**", *Jurnal Masyarakat Dan Budaya* Vol. 14. No. 1 Tahun 2012.

Puji, Pauline Pawittri Puji dan Vigor Wirayodha Hendriwinaya, "**Terapi Transpersonal**", *Buletin Psikologi* Vol. 23, No. 2 Tahun 2015.

Punski-Hoogervorst, Janne L., And Sarah N. Rhuggenaath And Jan Dirk Blom, "**Belief in Brua Among Psychiatric Patients From Aruba, Bonaire, And Curacao: Results From An Explorative Study In The Netherlands**", *Transcultural Psychiatry*, Vol. 59 N0. 3 Tahun 2021.

Purboadji, Aristo, ***Tuhan Dalam Teori Relativitas Dan Teori Kuantum: Suatu Perkenalan Fisika-Matematika Alam Roh,*** Jakarta: Faith And Sience Centre, Tahun 2009.

Purwanto, Agus, ***Ayat-Ayat Semesta: Sisi Al-Qur'an Yang Terlupakan,*** Bandung: Mizan, 2013.

Purwanto, Agus, ***Fisika Kuantum***, Yogyakarta: Gava Media, Tahun 2016.

Purwanto, Agus, ***Nalar Ayat-Ayat Semesta****: Menjadikan Al-Qur'an Sebagai Basis Ilmu* Pengetahuan, Bandung: Mizan, 2012.

Purwanto, ***Memahami Mimpi Perspektif Psikologi Islami***, Yogyakarta; Menara Kudus, Tahun 2003 .

Pusat Data dan Analisis Tempo, ***Fenomena Pemasungan Penderita Sakit Jiwa di Indonesia***, Jakarta: Tempo, 2020.

Pusat Data dan Informasi Kemenkes RI, **Situasi Kesehatan Jiwa di Indonesia Tahun 2018**.

Puspowardojo, ***Filsafat Ilmu Pengetahuan***, Jakarta: Gramedia, 2015.

Putra Aryana, I Made. "**Memahami Konsepsi Ketuhanan Dan Jiwa Dalam Kitab Ittihasa**", *Jurnal Teologi Sphtika* Vol. 12, No. 1 Tahun 2021 .

Putra Yasa, I Wayan, "**Manuskrip Lontar Sebagai Sumber Penulisan Sejarah Lokal Alternatif Di Bali**", *JPSI* Vol 3 No. 1 Tahun 2020.

Putra, Heddy Shri Ahimsa, "**Bahasa Sebagai Model Studi Kebudayaan Di Indonesia: Antropologi Structural Di Indonesia**", *Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia,* Edisi XXXVII No. 1 Tahun 2011.

Putra, Heddy Sri Ahimsyaa, "**Paradigma Dan Revolusi Ilmudalam Antropologi Budaya**", Pidato Pengukuhan Guru Besar Fakultas Ilmu Budaya UGM Pada 10 November 2009.

Putra, Johan Satria, "S**yukur: Sebuah Konsep Psikologi Indigenous Islami**, *SOUL: Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Psikologi* Vol 7 No. 2 Tahun 2014.

Putra, Sri Ahimsa, "**Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama**", *Jurnal Walisongo* Vol. 20 No. 2 Tahun 2012.

Putri, Gandes Sekar, "**Kesusastraan: Ajaran Nilai-Nilai Moral Masa Hamengkubowono V**", *Istoria* Vol 13, No. 1 Tahun 2017.

Qi, Hongxia, "**Conceptualizing Volunteering In Tourism In China**", *Tourism Management Perspectives* Vol. 33 Tahun 2020.

Qodir, Zuly, "**Islam dan Tradisi Lokal**" dalam M. Rais dan Saidin Ernas (ed), ***Menjaga Tradisi dan Menggapai Pahala: Potret Dialog Diskursif Islam dan Tradisi Lokal***, Yogyakarta: Tici Publication, 2013.

Qonitatillah, Andrea, "**Konsep Kecerdasan Intuisi Menurut Miftahul Luthi Muhammad**", *Jurnal Riset Agama* Vol. 2 No. 3 Tahun 2022.

Qosim, Nanang, "**Puasa Sebagai Terapi Psikosomatis**", *Opini Mata Buana* Jumat 22 April 2022.

R. Sugiarto, ***Psikologi Raos: Saintifikasi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram,*** Sleman: Pustaka Ifada, Tahun 2015.

Rahardja, M. Dawam, "**Kemiskinan Pemikiran Dalam Kajia Islam Di Indonesia**", Pengantar Dalam Syarifuddin Jurdi, ***Sosiologi Profetik: Pandangan Islam Untuk Studi Sosial Kemanusiaan,*** Yogyakarta: Gramasurya Tahun 2017.

Raharja, Mudjia, ***Sejarah Penelitian Kualitatif: Penelitian Etnografi Sebagai Titik Tolak***, Diakses Http://Repository.Uin-Malang.Ac.Id/1574.

Raharto, Sugeng, "**Pengaruh Ruwatan Murwokolo terhadap Kesehatan**", *Buletin Penelitian Sistem Kesehatan* Vol. 15 No. 3 Tahun 2012.

Rahayu, Lina Oktavia Dkk., **Kadar Flavonoid Dan Fenolik Ekstrak Daun Waru (Hibiscus Tiliaceus) Serta Aktivitasnya Sebagai Antioksidan, *JC-T (Journal Cis-Trans),*** Vol. 6, No. 1, Tahun 2022.

Rahmad, Jalaludin ***Meraih Kebahagiaan***, Bandung: Simbiosa Rekatama Media, Tahun 2008.

Rahmad, Jalaludin Rahmad, ***Psikologi Agama: Sebagai Pengantar,*** Bandung: Mizan, Tahun 2005 .

Rahmatiah, Sitti, "**Metode Terapi Sufistik Dalam Mengatasi Gangguan Kejiwaan**", *Jurnal Dakwah Tabliq* Vol. 18, No. 2 Tahun 2017.

Rahmatullah, Irfan Akbar, "**Efektivitas Penyembuhan Gangguan Jiwa Kolaborasi Metode Ruqyah Dan Hypnoterapi Di Lembaga El-Psika Al-Amien Prenduan**", *Skripsi* IDIA Prenduan Madura Tahun 2017.

Raile Alligood, Marta, ***Nursing Theory & Their Work (8 Th Ed)***. The CV Mosby Company St. Louis. Toronto. Missouri: Mosby Elsevier. Inc, 2017.

Rajab, Khirunnas dll., ***Rekonstruksi Psikoterapi Islam: Telaah Atas Model Pemulihan Mental Pondok Pesantren dan Rehabilitasi Mental Az-Zainy, Malang, Jawa Timur,*** (Pekan Baru: Cahaya Firdaus Publishing, 2016).

Rajab, Khoirunnas, ***Rekonstruksi Psikoterapi Islam***, Pekanbaru: Cahaya Firdaus, 2016.

Rari, Rose Kusuma, ***Psikologi Kepribadian dengan Perspektif Baru***, Yogyakarta: Arruzz Media, Tahun 2017 .

Rasol, Husain, ***Konseling Islami: Sebuah Pengantar Kepada Teori Dan Praktik,*** Terj. Anwar Sutoyo, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019 .

Rassool, Goolam Hussein, "**Re-Examining The Anatomy Of Islamic Psychotherapy And Counselling: Envisioned And Enacted Practices**", *Islamic Guidance And Counseling Journal* Vol. 4, No. 2 Tahun 2021.

Reza, Syah, "**Konsep Nafs Menurut Ibn Sina**", *Jurnal Kalimah* Vol. 12, No. 2 Tahun 2014.

Ridwan, M., "**Pengelolaan Pendidikan Agama Islam Pada Santri Gangguan Jiwa Di Ponpes Al Stresiyah, Gawuran Juwana Pati**", *Tesis* IAIN Kudus Tahun 2020 .

Rihab Said Aqil. "**Intuisi dalam Kepemimpinan: Studi Fenomenologi terhadap Para Pemimpin di Indonesia**", *Disertasi,* SPS UIN Syahid Jakarta Tahun 2020.

Rindu, Mohammad dan Yedi Purwanto, Usup Romli, and Alwan Husni Ramdani. "**Spiritual Healing: A Study of Modern Sufi Reflexology Therapy in Indonesia**". *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* Vol. 12, No. 2 (2022) .

Risnawati (ed.), ***Keperawatan Jiwa Mengenal Kesehatan Mental***, Malang: Ahlimedia Press, 2021.

Robert, Artur S., And Emily Rober, ***The Penguin Dictionari of Psychology***. Terj. Kamus Psikologi, Yudi Santosa, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).

Robiah, Khodijah, **Pin Rileks, Tenang, Damai (RTD) dalam Terapi Mind Healing Perspektif Tasawuf**, CISS 4th: Islamic Studies Across Different Perspective: Trends, Challenges and Innovation, Gunung Djati Conference Series, Volume 19 (2023).

Rockhmad, Kasil, ***Mengapa Dia Dipasung***, Malang: Nusa Media Kreatif, 2017 .

Rohman, Agus Abdul, ***Sejarah Psikologi Dari Kalsik Hingga Modern***, Jakarta: Rajawali Press, Tahun 2017.

Rohman, Arif, ***Implementasi Bimbingan Mental Spiritual Dan Psikoterapi Islam Dalam Menangani Pasien Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Asshobibuddin Nurul Iman Desa Kecapi Kabupaten Jepara***, *Skripsi* IAIN Kudus Tahun 2020.

Rohman, Fatkur, "**Dunia Batin Jawa**", *Kontemplasi* Vol. 5 No. 2 Tahun 2017.

Rohmatien, Tien, "**Jiwa dan Ruh: Studi Atas Filsafat Manusia Al Farabi**", *Disertasi* Sekolah Pascasarjana UIN Syahid Jakarta Bidang Studi Pemikiran Islam Tahun 2021.

Roibin, **Model Epistemologi Integrasi Antara Islam dan Kearifan Lokal: Potret Hukum Kepemimpinan Suami Istri Dalam Islam di Tengah Masyarakat yang Multikultural**, Pidato Pengukuhan Gubes UIN Maliki Malang pada 17 Februari 2021 .

Romdon, ***Kitab Mujarobat: Dunia Magi Orang Islam Jawa***, Yogyakarta: Lazuardi, 2002.

Rorty, Richard, ***Philosophy and the Mirror of Nature***, New Jersey: Princeton University Press, 1979.

Rosalia Agaus, Lisna Dan Reski Vinalia Agaus, **Manfaat Kesehatan Tanaman Pala (*Myristica Fragrans*)**, *Medula*, Volume 6, Suplemen Juli 2019.

Rossi, Ernest Lawrence, ***The Psychobiology Of Mind-Body Healing: New Concepts Of Therapeutic Hypnosis,*** W. W. Norton & Company; Revised Edition (November 17, 1993) .

Rosyadi, Ahmad Imron, "**Kepemimpinan Kiai Dalam Penyembuhan Penderita Sakit Jiwa Di Pondok Pesantren Nurul Huda Dusun Curah Waru Desa Gambirono Kecamatan Bangsalsari Kabupaten Jember**", *Skripsi* IAIN Jember Tahun 2018.

Rosyanti, Lilin Dan Indriono Hadi, ***Buku Panduan Terapi SQEFT (SpirituAl-Qur'anic Emotional Freedom Technique)***, Yogyakarta: Deepublish, Tahun 2022,.

Rosyanti, Lilis Dkk., **Pendekatan Terapi Spiritual Al-Qur'an Pada Pasien Skizofrenia: Tinjauan Sistematis**, *Health Information: Jurnal Penelitian*, Vol. 10 No. 1 Juni 2018.

Rothman, Abdallah And Adrian Coyle, "**Conceptualizing An Islamic Psychotherapy: A Grounded Theory Study***", Spirituality In Clinical Practice* Tahun 2020 .

Rozikan, Muhammad, "**Pelayanan Konseling Religius Kiai Kampusng Pada Masa Modern**", *Proceeding* International Conference On Islamic Educational Guidance And Counseling Yang Diselenggarakan Oleh IAIN Salatiga Pada 9 December 2021 .

Rukmana, Hardiyanti (Ed), ***Butir-Butir Budaya Jawa: Hanggayuh Kasampurnaning Hurip Berbudi Bawaleksana Ngudi Sejatining Becik***, Jakarta: Yayasan Purna Bakti Pertiwi, Tahun 1992.

Rumilah, Siti dkk., "**Kearifan Masyarakat Jawa dalam Menghadapi Pandemi**", *Suluk* Vol. 2 No. 2 Tahun 2020.

Ruseel, Bertrand, ***Mysticisme And Logic***, New York: The Modern Liberty Tahun 1927, .

Ruslani, ***Tabir Mistis: Alam Gaib dan Perdukunan***, Yogyakarta: CV Qolam, Tahun 2003 .

Rustanta, Agustinus, "**Pola Komunikasi Terapeutik Antara Non Formal Caregivers Dan Penderita Gangguan Jiwa : Kajian Etnografi Pada Pendampingan Penderita Gangguan Jiwa Di Yayasan Dzikrul**

Ghofilin Kabupaten Wonosobo", (*Disertasi* Program Ilmu Komunikasi Unpad Tahun 2019.

Ruswati, Indra, ***Keperawatan Jiwa***, Indramayu: Adanu Abimata, 2021.

S. Mcardhe and R. Byrt, "**Fiction, poetry and mental health: expressive and therapeutic uses of literature**", *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 2001.

Sa'diyah, Halimatus, ***Mempertajam Mata Batin Dengan Amalan Puasa Ya Man Huwa***, Surabaya: Jakad Media Publishing, 2023.

Saari, Che Zarrina Dkk., "**Critical Review Of Sufi Healing Therapy In Drug Addiction Treatment**", *Journal Of Critical Reviews* Vol 7, Issue 05, 2020.

Sadler-Smith, Eugene, ***Inside Intuition***, London: Rutledge, 2005.

Sahar, Santri, "**Kebudayaan Simbolik**: Etnografi Religi Victor Turner", *Sosioreligius* Vol. 1v No. 2 Tahun 2010.

Sahertian, Piet H., ***Aliran-aliran Modern dalam Ilmu Jiwa***, Surabaya: Usaha Nasional Tahun 1983.

Sahrah, Alimatus, ***Studi Indigenous Dengan Metode Kualitatif***, Yogyakarta: Gramasurya, 2020. .

Said Aqil, Rihab, "**Intuisi dalam Kepemimpinan: Studi Fenomenologi terhadap Para Penimpin Indonesia**", *Disertasi* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun 2022.

Said Aqil, Rihab, Abdul Mujib, "**Intuition in Islamic and Contemporary Psychology**", *Jurnal Indo islamika* Vol. 12 No. 1 Tahun 2022.

Said, Edward, '***Traveling Theory' In The World, The Text, And The Critic,*** Harvard University Press, 1983 .

Saidi, Anas, "**Pembagian Epistemologi Habermas Dan Implikasinya Terhadap Metodologi Penelitian Sosial-Budaya**", *Jurnal Masyarakat Dan Budaya*, Vol. 17, No. 2, Tahun 2015.

Salahudin, "**Epistemologi Doa KH. Asep Mukaaram**", *Jurnal Sifa Al Qulub*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.

Salamah, Lanal Mauludah Zuhrotus, "**Rekonstruksi Islam Jawa Saridin Dalam Film Saridin; Studi Serial Film Saridin Produksi CMC (Creative Media Community) Pati, Jawa Tengah**", *Jurnal Khazanah* Vol. 15 No. 2 Tahun 2017.

Saminan, Nurul Fajri, **Frekuensi Gelombang Otak dalam Menangkap Ilmu Imajinasi dan Realita (Berdasarkan Ontologi)**, *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol 3 No 2 Tahun 2020.

Samsudin, **Tradisi Khidmah dalam Perspektif Pendidikan Islam**, *Jurnal Pendidikan Agama* Vol. 1, No. 1, Tahun 2022.

Sanderan, Ranu, "**Intuisi: Pendalaman Gadamer tentang Intuisi sebagai Supralogika**", *Jurnal Ilmiah Religiusty Entity Humanity (JIREH)*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020.

Sani, Ridwan Abdullah dan Muhammad Kadri, ***Fisika Kuantum***, Jakarta: Bumi Aksara, Tahun 2017.

Sanjaya, Desi Riska, ***Atasi Psikosomatis Dengan Puasa***, Bandung: Quepedia, Tahun 2022.

Sanmiharja, Tohirin, *Terapi Spiritual; **Tips Meningkatkan Imunitas Jiwa Saat Karantina***, Depok: Irfani, Tahun 2021 .

Santoso, Hari Dan Listiyono Santoso, ***Filsafat Ilmu Sosial: Ikhtiar Awal Pribumisasi Ilmu-Ilmu Sosial,*** Yogyakarta: Gama Meduia, Tahun 2003.

Santoso, Imam Budhi, ***Spiritualisme Jawa: Sejarah, Laku Dan Intisari Ajaran***, Yogyakarta: Diva Press, Tahun 2021.

Santoso, Imam Budi, ***Laku Prehatin: Investasi Menuju Sukses Ala Manusia Jawa,*** Yogyakarta: Memayu Publishing, Tahun 2011.

Saputri, Indriyani Rian, **Rehabilitasi Sosial Terhadap Penderita Gangguan Jiwa: Studi Kasus Di Ponpes Asy Syifa Kec. Ngrambe Kab. Ngawi** *Skripsi* UIN Suka Yogyakarta Tahun 2020.

Saputri, Mita Mahda, "**Javanese Sufism: Ki Ageng Suryamentaram's Gratitude Concept In The Book Of Kawruh Jiwa**", Jousip: Journal Of Sufism And Psychotherapy, May 2021, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021.

Sari, Endah Puspita Dkk., "**Kebersyukuran, Self Compassion Dan Kesejahteraan Psikologi Pada Caregiver Skizofrenia**", *Jurnal Psikologi* Vol 16, No. 1 Tahun 2020.

Sari, Mila (Ed.), ***Terapi Komplementer***, Padang: GET, 2022.

Sartini, "**Profile Wong Pinter Menurut Masyarakat Temanggung Jawa Tengah**", Vol. 16 No. 1. Tahun 2015.

Sartini, "**Wong Pinter diantara para Penyembuh Tradisional Jawa**", *Patrawidya* Vol 15, No. 4 Tahun 2014.

Sartini, ***Wisdom and Rural Jawa: Ethics and Worldviews***, Sleman: UGM Press, 2021.

Sarwono, Budi, "**Menggugah Semangat Indegenous Dalam Praksis Konseling Di Indonesia**", Proceeding Seminar Nasional BK, Universitas PGRI Madiun Tahun 2018, .

*Sarwono, R. Budi, **Menggugah Semangat indigenous dalam Praksis Konseling di Indonesia,*** Prosiding SNBK (Seminar Nasional Bimbingan dan Konseling) 2 (1), yang diselenggarakan oleh Universitas PGRI Madiun Tahun 2018.

Sarwono, R. Budi, **Mereka Memanggilku Kenthir**", *Jurnal Psikologi* Vol. 40, Np. 1 Tahun 2013.

Sarwono, Sarlito Wirawan, "**Psychology in Indonesia**", *World Psychologi* Vol 2. No. 2 Tahun 1996.

Sarwono, Sarlito Wirawan, **Psikologi Ulayat**, *Jurnal Psikologi* Ulayat Edisi 1 Desember 2012.

Sasongko, Nindyo, "**Epistemic Ignorance And The Indonesian Killings Of 1965–1966: Righting The Wrongs Of The Past And The Role Of Faith Community**", *Political Theology* Tahun 2019, Https://Doi.Org/10.1080/1462317X.2019.1568705. .

Satama, Maritza And Eva Iglesias, "**Fuzzy Cognitive Map Clustering To Assess Local Knowledge Of Ecosystem Conservation In Ecuador**", *Sustainability* Vol. 12, Tahun 2020.

Savaria, Triantoro, ***Psikologi Abnormal: Dasar-Dasar, Teori dan Aplikasinya***, Yogyakarta: UAD Press, Tahun 2021,.

Schimmel, Annemarie, ***Mystical Dimensions Of Islam***, Chapel Hill: The University Of North Carolina Press, Tahun 1974.

Schoun, Fritchof, ***Understanding Islam***, London: Unwin Paperbaccks, Tahun 1981.

Schultz, Duane P. & Sydney Ellen Schultz, ***Sejarah Psikologi Modern: A History Of Modern Psychology***, Bandung: Nusa Media, Tahun 2014.

Seligman, Martin EP., ***Authentic Happiness: Using The New Positive Psychology To Realize Your Potential For Lasting Fulfillment***, Terj. Eva Yulia Nukman. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2005.

Semiun, Yustinus, ***Teori-Teori Psikologi Behavioristik***, Yogyakarta: Kanisius, 2020.

Septiarini, Kadek Verlyanita Dkk., **Hubungan Antara Pemenuhan Kebutuhan Spiritual Dengan Tingkat Status Mental Pada OGDJ**, *Jurnal Ilmu Keperawatan Jiwa*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018.

Setiono, Agustinus, **The Role And Significance Of Wong Pinter, The Javanese Shaman**, *Disertasi* The University Of Leeds Tahun 2014, .

Setiono, Koesdwirarti, "**Pengembangan Psikologi Indigenous Di Indonesia**", *Indeginous: Jurnal Ilmiah Berkala Psikologi* Vol. 6, No. 2 Tahun 2002.

Setyodarmodjo, Soenarko (ed), ***Menggali Filsafat dan Budaya Jawa***. Surabaya: Lembaga Javanologi Surabaya, Tahun 2007.

Shashangka, Damar, ***Ilmu Jawa Kuno, Sanghyang Tattwajnana Nirmala Nawaruci*** Jakarta: Dolpin, Tahun 2015.

Shaw, Jamie, Feyerabend, **Funding, And The Freedom Of Science: The Case Of Traditional Chinese Medicine**, *European Journal For Philosophy Of Science*, Vol. 11 No. 37 Tahun 2021.

Shodiqin, Sehat Ikhsan, "**New Religious Movement di Indonesia: Studi Kasus Agama Pran-Soen di Yogyakarta**", *Konstekstualita* Vol. 26, No. 1 Tahun 2011.

Sholeh, A. Khodhori, ***Epistemologi Islam: Integrasi Filsafat, Agama Dan Sains Dalam Perspektif Al*** **Farabi** ***Dan Ibn Rusyd***, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2018).

Sholeh, A. Khodori (Ed.), ***Integrasi Agama Dan Filsafat: Pemikiran Epistemologi Al Farabi,*** Malang: UIN Maliki Press, Tahun 2010.

Sholeh, A. Khudhori, "**Mencermati Epistemologi Sufi-Irfani**", *Jurnal Ulumuna* Vol. XIV No. 2 Deember 2020 .

Sholeh, A. Khudhori, ***Skeptisisme Al Ghazali,*** Malang" UIN Maliki Press, Tahun 2009.

Sholeh, M., ***Bertobat Sambil Berobat: Rahasia Ibadah Untuk Mencegah Dan Menyembuhkan Berbagai Penyakit*** (Bandung: Hikmah, 2008.

Sholeh, M., Dan Imam Musbikhin, ***Agama Sebagai Terapi: Telaah Menuju Ilmu Kedokteran Holistik***, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Sholeh, Moh., ***Terapi Sholat Tahajud***, Jakarta: Noura Book, 2016 .

Sholehudin, "**Epistemologi Doa KH. Asep Mukaaram**", *Jurnal Sifa Al Qulub*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.

Shorrock, Andrew, ***The Transpersonal In Psychology, Psychoterapy And Counselling***. New York: Palgrave Macmillan Houndmils, Basingstoke Tahun 2008.

Sianturi, Charles Jhony Mantho Dan Frinto Tambunan, "**Penerapan Metode Theorema Bayes Untuk Mendiagnosa Penyakit Gangguan Jiwa Neurosis**", *CSRID Journal*, Vol.9 No.3 Oktober 2017.

Siddiq, M., Dan Hartini Salama, "**Etnografi Sebagai Teori Atau Metode**", *Jurnal Kordinat* Vol 17, No. 1 April 2019.

Sideman, Ida Ayu Wirasmini, "***Paradigma Dalam Studi Kebudayaan***", Bali: Universitas Udayana, Tahun 2017 .

Sidik, Roziah dkk., "**Epistemology and Philosophy related to Music Therapy from the Muslim Scholars' Perspective**", *International Journal of Islamic Thought* Vol. 19 Tahun 2021.

Silalahi, Charles, "**Menelusuri Jejak Mistisisme Monisme Dari Kacamata Filsafat Ketuhanan**", *Jurnal Filsafat Lumen Verinitas* Vol. 11, No. 2 Tahun 2021.

Simanjuntak, Julianto Dkk., ***Kelengkapan Seorang Konselor,*** Tangerang: Yayasan Pelikan, 2019, Cet. 5.

Simorangkir, Hieronymus, "**Jiwa Manusia Dalam Pandangan Plato**", *Logos: Jurnal Filsafat Dan Theologi* Vol. 3 No. 2 Tahun 2004.

Sitorus, Fitzerald Kennedy, "**Immanuel Kant: Keberanian Empiris Versus Kebenaran Transendental**", Makalah Disampaikan Dalam Kelas Filsafat Dengan Tema "Pergulatan Untuk Kebenaran" Dalam Webinar Komunitas Salihara 14 November 2020.

Situmorang, Rinston, "**Illative Sense John Henry Newman: Relevandi dan Kekuatannya**, *Jurnal Melintas* edisi 30 Februari 2014.

Smith, Edward E. Dan Stephen M. Kosslyn, ***Psikologi Kognitif: Pikiran Dan Otak***, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

Smith, Huston, ***Ajal Agama Ditengah Kedigdayaan Islam,*** Terj. Ari Budiyanti, Bandung: Mizan, Tahun 2003. .

Soedarmadji, Hartono Boy, ***Psikologi Konseling Edisi Revisi***, Jakarta: Kencana, 2012.

Soedarso, ***Sejarah Perkembangan Seni Rupa Modern,*** Jakarta: CV. Studio 80 Enteprise, tahun 2010.

Soesanto Kartoatmodjo, ***Parapsikologi: Sebuah Tinjauan***, Jakarta: Haji Masagung, 1987.

Soesilo, ***Piwulang Ungkapan Orang Jawa***, Jakarta: Yayasan Yusula Tahun 2003, .

Soetrisno, Eddy, ***Terapi Air: Air Untuk Pencegahan Dan Penyembuhan Berbagai Penyakit***, Jakarta: Ladang Pustaka, 2021.

Sofitriana, Rilla, ***Dinamika Psikologis Kasus Penderita Skizofrenia***, Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, Tahun 2019.

Sofwan, Ridin, "**Peranan Wong Pinter dalam Pengobatan Alternatif di Kota Semarang**", Lemlit IAIN Walisongo Semarang Tahun 2010.

Soleh, Khudhori, ***Filsafat Islam Dari Klasik Sampai Kontemporer***, Malang: UIN Maliki Tahun 2013.

Soleh, Khudori, ***Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer***, Yogyakarta: Ar Ruzz Media, Tahun 2013.

Solihin, ***Terapi Sufistik: Penyembuhan Penyakit Kejiwaan Perspektif Tasawuf***, Bandung: Pustaka Setia, 2004.

Solor Balela, Yosef, "**Konsep Pengetahuan dalam The Idea of a University dari John Henry Newman**", *Logos: Jurnal Filsafat dan Teologi* Vol. 2 No. 1 Tahun 2003.

Solso, Robert L., and Otto H. Maclin, M. Kimberly Maclin, ***Psikologi Kognitif***, terj. Mikael Rahardanto dan Kristianto Batuadji Jakarta: Erlangga, 2014.

Spicer, John And Kerry Chamberlain, "**Developing Psychosocial Theory In Health Psychology: Problems And Prospects**", *Journal Of Health Psychology*, Vol. 1, Issue 2, Tahun 1996.

Spradley, James P, ***Metode Etnografi***, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017.

Steere, Douglas V., ***A Handbook Of Cristian Theology,*** New York: Word Tahun 1958.

Stefanidis, "**Miraculous Renal Healing In The Church Of The Life-Giving Spring In Constantinople Compendium (1812) From The Original By Nikiphoros Kallistos Xanthopoulos (1256–1335)**", *Archives Of Hellenic Medicine* Vol. 37, Supplement 2 Tahun 2020.

Suardana, I Wayan, "**Etik Legal Keperawatan Komplementer**", Dalam Made Martini (Ed), ***Terapi Komplementer Pada Masa Pandemi,*** Bandung: Media Sains Indonesia Tahun 2022.

Suatama, Ida Bagus, ***Usada Bali Modern***, Yogyakarta: Aglitera, 2021.

Subandi, "**Dimensi Psikokulturat dalam Pengalaman Psikotik**", Jurnal Psikologi Vol. 34 No. 1 Tahun 2007.

Subandi, "**Kaget. Bingung dan Teror: Dimensi Psikokultural dalam Pengalaman Psikotik**", *Jurnal Psikologi* Vol. 34, No. 1, 2021.

Subandi, "**Kesehatan Jiwa dalam Perspektif Budaya dan Agama**" Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Psikologi Klinis UGM pada 27 Oktober 2015.

Subandi, "**Relevansi Mimpi**", *Majalah Sufiyah* No. 1 Tahun 1997.

Subandrio, Bambang, ***Keselamatan Bagi Orang Jawa***, Jakarta: Gunung Mulia, Tahun 2000.

Subdit Penelitian Sosial Bappeda Provinsi Banten, ***Kajian Pengembangan Model Penanganan Penyakit Gangguan Jiwa Berbasis Masyarakat Tahun Anggaran 2017.***

Sudarsa, I Wayan (Ed), ***Perawatan Komprehensif Paliatif***, Surabaya: Ailangga Press, 2020.

Sudira, Putu Gede dkk., ***Buku Panduan Belajar Koas Ilmu Kedokteran Jiwa,*** Bali: Universitas Udayana Tahun 2017.

Sudirman, Jumrah Dkk., **Foot Hydrotherapy: Non-Pharmacology Treatment For Reducing Anxiety In Third Trimester Pregnancy**. *Macedonian Journal Of Medical Sciences*, Vol. 10, 2022 (B-Clinical Sciences).

Sugiarto, Riyan, ***Psikologi Raos; Saintifikasi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram***. Yogyakarta: Pustaka Iffada, 2015.

Sugiarto, Ryan dan Any Sundari, **Ngudari Reribet In A Woman Survivor Of Depression During The Covid-19 Pandemic**, *Indigenous*: Jurnal Ilmiah Psikologi Vol. 7 No. 1 Tahun 2022.

Sugiharto, Agus Dan Ken Widyawati, **Legenda Curug 7 Bidadari (Kajian Strukturalis Levi-Strauss)**, *Suluk Indo*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017.

Suhardi, ***Manekung di Puncak Gunung: Jalan Keselametan Kejawen,*** Yogyakarta: UGM Press Tahun 2018.

*Suhendi dkk. "***Metode Ruqyah dan Hipnoterapi dalam Penyembuhan Gangguan Jiwa di Lembaga El-Psika Al-Amien Prenduan**", *Indonesian Journal of Islamic Psychology* Vol. 2 No. 1 Tahun 2020.

Suhendi, dan M Febriyanto FW, Dimas Surya PD, "**Metode Ruqyah dan Hipnoterapi dalam Penyembuhan Gangguan Jiwa di Lembaga El-Psika Al-Amien Prenduan**", *IJIP: Indonesian Journal of Islamic Psikologi* Vol. 2 No. 1 Tahun 2020 .

Sukardi, Imam Dan Tabah Sulistyono, ***Manusia Jawa: Suatu Kajian Terhadap Serat Centini,*** Karanganyar: Surya Pustaka Ilmu, 2019.

Sukardi, Topo, "**Gerakan Tarekat Akmaliah di Banyumas Abad IX**, *Historia* Vol. 9 No. 2 Tahun 2008.

Suko Winarno, Bambang, "**Analisis Peningkatan Kualitas Hidup ODGJ**", *Academia* Vol. 4 No. 1, January - June 2020.

Sulaiman, Ahmad Dan Bagus Amirullah, "**Metode Penanganan Pasien Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Al-Bajigur Tenonan Manding**", *Jurnal Hudan Lin Naas*, Volume 1, No. 2, Juli- Desember 2020.

Sulaiman, ***Kesatuan Tasawuf dan Sains: Mencetak Manusia Cerdas Bercita Rasa Kemanusiaan dan Kekayaan Spiritual***, Semarang: SEAP. Tahun 2020.

Sumarni, "**Proses Penyembuhan Gejala Kejiwaan Berbasis Islamic Intervention of Psychology**", *al-Tazkiah*, Volume 9 No. 1, Juni 2020.

Sumodiningrat, Gunawan, ***Pitutur Luhur Budaya Jawa***, Yogyakarta: Narasi, Tahun 2014.

Sunarharum, Wenny Bekti dkk., ***Sains Kopi Indonesia***, Malang: UB Press, 2019.

Sunarji dan Sujito, **Eksplanasi Pengobatan Alternatif Berdasarkan Tinjauan Teori Gelombang Otak dan Hipnosis**, *Jurnal Filsafat Indonesia* Vol. 2 No. 1 Tahun 2019.

Sunarno, Imam, **Konsep Sehat Menurut Perspektif Budaya Jawa: Studi Perilaku Masyarakat Jawa Dalam Menjaga Dan Meningkatkan Kesehatan Di Kabupaten Blitar Jawa Timur**", *Disertasi* FKM Universitas Airlangga Surabaya Tahun 2012 .

Sungkar, Syakib Ahmad, "**Hermeneutika dan Peranannya dalam Ilmu Sosial-Budaya**", *Jurnal Dekonstruksi*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021.

Supadjar, Damardjati, ***Mawas Diri***, Yogyakarta: Philoshopi Press, Tahun 2001.

Suprayogo, Imam, *Memelihara Sangkar Ilmu: Refleksi Pemikiran Dan Pengembangan UIN Malang.* UIN-Maliki Press, Malang, 2006 .

Suprayogo, Imam, ***Metodologi Penelitian Sosial Agama***, Bandung: Rosdakarya, 2001, Lihat Pula Imam Suprayogo, S*pirit Islam Menuju Perubahan Dan Kemajuan,* Malang: UIN-Maliki Press, 2002.

Supriyati, Dedi, ***Pengantar Filsafat Islam,*** Bandung: Pustaka Setia, Tahun 2009, Cet. II.

Surahmaida dkk., **Kandungan Senyawa Kimia Daun Waru (Hibiscus tiliaceus) di Kawasan Lingkar Timur Sidoarjo**, *Journal of Pharmacy and Science* Vol. 5, No. 2, (Juli 2020).

Suratno dan Astiyanto, ***Gusti Ora Sare: 90 Mutiara Nilai Kearifan Budaya Jawa***, Yogyakarta: Adiwacana, tahun 2009.

Suriasumantri, Jujun S., ***Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer***, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, Tahun 2010.

Surijah, Adrianta, Dan Kadek Devi Aryawati Putri , Dermawan Waruwu , Nyoman Trisna Aryanata, "**Studi Psikologi Indigenous Konsep Bahasa Cinta**", *Intuisi* Vol. 10, No. 2 Tahun 2018.

Suryomentaram. ***Kawruh Jiwa Wejangan Ki Ageng Suryomentaram***. Jilid 3. Jakarta: CV. Hajimasagung, 1989.

Susanti Pratiwi, Yuni, ***Manfaat Buah Pala Sebagai Antisarcopenia***, Yogyakarta: Deepubish, 2019.

Susilo, Joko, "**Ketahanan Kesehatan Masyarakat Melalui Herbal Habbit: Analisis Isi Pengobatan Tradisional Dalam Serat Centhini**", *Satwika: Kajian Budaya Dan Perubahan Sosial*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2022.

Sutiono, Agustinus, *Wong Pinter:* ***The Roles And Significance Of The Javanese Shamans***, Jakarta: Gramedia, 2021.

Sutomo, Greg, ***Sains Dan Problem Ketuhanan,*** Yogyakarta: Kanisius , Tahun 1995.

Suwandana, Erdan, ***Tacit Knowledge, Corporate University, Dan Masa Depan Widyaiswara***, Bekasi: Penerbit Mikro Media Teknologi, Tahun 2022.

Syah, Ahmad Maujuhan, "**Hubungan Intensitas Ber*Dzikir* Dengan Kebermaknaan Hidup Santri Kalong**", *Conceils,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2021.

Syahid, Ahmad, "**Struktur Nalar Islam: Perspektif Epistemologi Abid Al Jabiri**", *Jurnal Aqlania*, Vol. 12, No. 1 Tahun 2021.

Syahmir Alias, Mohd, "**Pemikiran Ke Falsafahan Al Ghazali Berkaitan Mimpi**", *Ulwan's Journal*, Jilid 4 Tahun 2019.

Syambas, Sukriadi, ***Quantum Doa: Membangun Keyakinan Agar Doa tidak Terhijab dan Mudah Dikabulkan***, Jakarta: Gramedia, 2003.

Syihab, Usman, ***Sekitar Epistemologi Islam: Memahami Bangunan Keilmuwan dalam Kerangka Wordview Islam,*** Yogyakarta: Bildung, Tahun 2021.

Syukur, Amin, "**Sufi Healing: Terapi Dalam Literatur Tasawuf**", *Jurnal Walisongo* Vol. 20, No. 2 Tahun 2012.

Syukur, Amin, ***Sufi Healing: Terapi Dengan Metode Tasawuf,*** Jakarta: Erlangga, Tahun 2012.

T. Rahardjo, ***Menghargai Perbedaan Kultural***, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Tahun 2005.

Tafsir, Ahmad, ***Filsafat Ilmu: Mengurai Ontologi, Epistemologi Dan Aksiologi Pengetahuan***, Bandung: Remaja Rosdakarya, Tahun 2009.

Tafsir, Ahmad, ***Filsafat Umum: Akal Dan Hati Dari Thales Sampai James***, Bandung: Rosda Karya Tahun 1991.

Takeshita, Kinga Markus, "**Iranian Belief Narratves And Verbal Charms: A Preliminary Survey**", *Acta Ethnographica Hungarica* 64(2), (2019).

Tart, Charles T., ***Transpersonal Psychology***, London: Harper And Row, Tahun 1975.

Taryadi, Alfons, ***Epistemologi Pemecahan Masalah Menurur Karl R. Popper,*** Jakarta: Gramedia, Tahun 1991. .

Taslim, Rian, ***Terapi Komplementer***, Bogor: Quepedia, 2021.

Taufiqurrahman, *Menga**pa Sains Layak Dipercaya: Esai-Esai tentang Filsafat dan Sains***, Yogyakarta: Antinomi, 2021, p. 8.

Taylor, Graham, ***Psychosomatic Medicine And Contemporary Psychoanalysis***. International Universities Press, Inc., 1987.

Thohir, Mudjahirin, **Etnografi Edeasional: Suatu Metodologi Penelitian Kebudayaan**", *Nusa* Vol. 14, Nomor. 2 Mei 209.

Thong, Denny, ***Memanusiakan Manusia: Menata Jiwa Membangun Bangsa, Prof, Dr, Dr, R, Kusumo Setyonegoro, Spkj, Bapak Psikiatri Indonesia***, Jakarta: Gramedia, Tahun 2011.

Titin Suharti, "**Praktik Meditasi Yoga Untuk Meningkatkan Pengendalian Diri dan Penguatan Daya Intuisi**", *Widya Aksara: Jurnal Agama Hindu* Vol. 27, No. 2 Tahun 2022.

Titus, Harold H. Dkk., ***Persoalan-Persoalan Filsafat***, Jakarta: Bulan Bintang, Tahun 1984.

Torrents-Tico, Miquel Dkk., "**Convergences And Divergences Between Scientific And Indigenous And Local Knowledge Contribute To Inform Carnivore Conservation**", *Ambio* Vol. 50 Tahun 2021.

Tresnowiyanto, Bambang, Hydrroterapi: ***Bagaimana Mengelola Terapi Latihan Fisik Dengan Program Akuatik***, Surakarta: Poltekes Press, 2020.

Trim, Bambang Dan Deny Riana (Ed.). ***The True Power Of Water Hikmah Air Dalam Olahjiwa***. Bandung: MQ Publishing, 2006.

Trimulyaningsih, Nita "**Konsep Kepribadian Matang Dalam Budaya Jawa-Islam**", *Buletin Psikologi* Vol. 25, No. 2 Tahun 2017.

Trinarso, A Pratisto, "**Ilmu Kawruh Bejo Ki Ageng Suryomentaram**", *Jurnal Wima* Vol. 7 No. 1 Tahun 2018.

Triratnawati, Atik, "**Konsep Dadi Wong Menurut Pandangan Wanita Jawa**", *Humaniora* Vol. 17, No. 3 Tahun 2005.

Trisandi dan Arif Musafa, "**Manajemen Pendidikan Dalam Mengasuh Santri Gangguan Jiwa di Pondok Pesantren AL-Qodir Cangkringan Sleman Yogyakarta**", *Jurnal Tadbir* Vol. 8 No. 2 Tahun 2020.

Triwikromo, Triyanto, ***Ora Mung Bebendu Ora Mung Ngaku-aku Gusti Allah***, Yogyakarta: Diva Press, 2022.

Tsao, Carol I, Dkk., "**Stigma In Mental Healt Care**", *Academic Psychiatri* Vol. 32, Tahun 2008.

Tuana, Nancy, "**The Speculum of Ignorance**: **The Women's Health Movement and Epistemologies Of Ignorance**", *Hypatia* Vol. 21, No.3: Tahun 2006.

Tuana, Nancy, *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: State University Of New York Press, 2007.

Turner, Bryan S., ***Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analitis Atas Tesa Sosiaologi Webber***, Terj. Ticoalu, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1994 .

Ukwamedua, Nelson Udoka, "**Between Paul Feyerabend's Epistemological Dadaism And An Existential Anarchism: A Critical Discourse**", *Cogito: Multidisciplinary Research Journal* Vol. XIII, No. 2/June, 2021.

Ulfa Riyani, Nidya, **Konsep Sikap Bijaksana Sebagai Bentuk Pengendalian Emosi Dalam Perspektif Taoisme**, *Jurnal Riset Agama* Vol.2, No. 3 Tahun 2022.

Ulum, Amirul, ***Syech Jangkung Landoh: Jejak Nasionalis Dan Religius***, Yogyakarta; Global Press, Tahun 2017.

Umam, Choirul, "**Model Psikoterapi Islam KH. Nurkholis Pada Santri Penderita Gangguan Jiwa Di Pesantren At Taqy Kalipucang Kulon Welahan Cilacap**", Skripsi STAIN Kudus Tahun 2016.

Usuludin, Win, ***Jendela Epistemologi***, Jember: STAIN Jember Press, Tahun 2014.

Utomo, Sutrisno Sastro, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia)* Yogyakarta: Kanisius, Tahun 2009.

UU Nomor 18 Tahun 2014 tentang **Kesehatan Jiwa.**

Uzlifah, Tamimatu, "B**imbingan Konseling dalam Menangani Penderita Skizofrenia Melalui Pendekatan Nilai dan Spiritual**", Islamic Counseling: *Jurnal Bimbingan dan Konseling Islam* Vol. 3, No. 2, November 2019.

Van Gordo, William dkk., "**Meditation-Induced Near-Death Experiences: a 3-Year Longitudinal Study**", *Mindfulness* Vol. 9 Tahun 2018.

Verreault-Julien, Philippe, "**Understanding Does Not Depend On (Causal) Explanation**", *European Journal for Philosophy of Science* Vol. 9 No. 18 Tahun 2019.

W.F. Maramis, ***Catatan Ilmu Kedokteran Jiwa***, Surabaya: Airlangga University Press, Tahun 1980.

Wahyudi, Achmad Dan Septi Wulandari, **Formulasi Sediaan Serum Ekstrak Etanol Kopi Robusta (*Coffea Canephora*) Peaberry Green Bean Pagar Alam**, *Jurnal Kesehatan: Jurnal Ilmiah Multi Sciences* Volume XII No. 1 Juni 2022.

Wahyudi, Chafid, "**Dihliz Al Ghazali: Seni Hibrida Dalam Formulasi Epistemologi Islam**", 2nd *Proceedings* Annual Conference For Muslim Scholars, UIN Surabaya 21-22 April 2018.

Wahyudi, Imam Dan Rangga Kala Mahaswa, "**Epistemic Fallacy Menurut Roy Bhaskar**", *Jurnal Filsafat Indonesia* Vol. 4 No. 1 Tahun 2021.

Wahyudi, Mohamad Nur, "**Epistemologi Islam Di Era Modern: Studi Analisis Pemikiran Feyerabend Tentang Anarkisme Epistemologi**" *Alhamra*, Volume 2, No. 2, Agustus 2021.

Wahyudin, Ahmad, ***Kajian Epistemologi Terhadap Ilmu Hikmah Dan Penyimpangan Praktiknya Dalam Masyarakat: Studi Pada Wirid Hizib Asror Di Pesantren Nurul Hikmah Bojonegara Serang Banten***, Serang: Penerbit A-Empat, 2020.

Wahyuningsih, Sri, "**Komunikasi Terapeutik Orang Dengan Gangguan Jiwa (OGDJ): Studi Kasus Komunikasi Terapeutik OGDJ Pasca Pasung**

Melalui Posyandu Jiwa di Desa Wonorejo sebagai Desa Siaga Sehat Jiwa di Kecamatan Singasari Kabupaten Malang, *Disertasi* Program Ilmu Komunikasi Unpad Tahun 2019.

Wakhidah, Nailul, "Ma**najemen "Pesantren Gila": Studi Pada Pondok Pesantren Roudhotut Tholabah Ki Ageng Serang Purwodadi Grobogan**, *Skripsi* UIN Walisongo Tahun 2019.

Walkins, Mary And Helene Shulman, ***Toward Psychologies Of Liberation***, Palgrave Macmillan Tahun 2008.

Wall, Thomas F., ***Thingking about Philosophical Problem***, Wadsworth: Thomas, Tahun 2002.

Walton, Patricia and Nicola Latham, "**Complementary Therapy Services For Mental Health Service Users: Results Of A Consultation Project**", *Health Educational Journal* Vol. 64 No. 4 Tahun 2005.

Wardani, Fivien Luthfia Rahmi,"**Ngajeni Wong Liyo" ; Menghormati Orang Yang Lebih Tua Pada Remaja Etnis Jawa**", *Indigenous: Jurnal Ilmiah Psikologi* Vol. 2 No. 2 2017.

Wardiani, Sri Rijati dan Djarlis Gunawan, "**Aktualisasi Budaya Terapi Air Sebagai Media Pengobatan Oleh Jamaah Di Pesantren Suryalaya – Pagerageung Tasikmalaya**", *Darma Karya* Vol 6, No 1 Tahun 2017.

Warsah, Idi Dan Mirzon Daheri, ***Psikologi: Suatu Pengantar,*** Yogyakarta: Tunas Gemilang Press, Tahun 2021.

Waryanta, Totok, dan Ummu Nada Syifa, ***The Power Of Holistic Healing: Solusi Sembuh Dari Occipital Neuralgia***, Bogor: Quepedia, 2022.

Wattimena, Reza AA, "**Menggoyang Akal Menggapai Intuisi: Kajian Kritis atas Metode Koan dan Zazen di Dalam Tradisi Zen**", *Jurnal Ledalero* Vol. 14 No. 2 Tahun 2015.

Wattimena, Reza AA, *Dengarkanlah:* ***Pandangan Hidup Timur, Zen dan Jalan Pembebasan,*** Jakarta: Karaniya, 2018.

Weintraub, Sandra, ***The Hidden Intuition: Innovation Through Intuition***, Boston: Butterworth Heinemman, 1998.

Wheeler, Helen C. And Meredith Root-Bernstein, "**Informing Decision-Making With Indigenous And Lokal Knowledge And Science**", *Journal Of Applied Ecology*, Vol. 57 Tahun 2020.

Wibisono, Lilik Sigit, **Meta-Analysis The Effect Of Hydrotherapy On The Elevation Of Motoric Functional Ability In Post Stroke Patients**, *Indonesian Journal Of Medicine*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2022.

Wibisono, Widyo, "**Siwur: Artefak dan Maknanya dalam Budaya Jawa**", *Jurnal Teknologi* Vol. 7 No. 2 Tahun 2017.

Wibowo, A. Setyo, "**Manusia Sebagai Kami Menurut Plotinos**", *Jurnal Diskursus* Vol. 13, No. 1, Tahun 2014.

Wibowo, Cristin, "**Kepribadian Ambang Dan Budaya Jawa: Sebuah Kajian Pustaka**", Dalam Muchammad Widjanarko (Ed), ***Membumikan Psikologi: Implementasi Di Masyarakat***, Semarang: Unika, 2020.

Widodo, Sahid Teguh (ed), ***Mengagas Metodologi Jawa: Wacana Identitas dan Paradigma***, Surakarta: LPPM UNS, Tahun 2021.

Widyiarini, Nilam, ***Seri Psikologi Populer: Kunci Pengembangan Diri***, Jakarta: Gramedia, 2009 .

Wijaya, Ahsin, "**Menyingkap Dimensi Idealogis Peradaban Di Balik Kritik Keilmuwan Al Jabiri**" Dalam Abid Rohmanu, ***Kritik Nalar Qiyas Al Jabiri: Dari Nalar Qiyasi Bayani Ke Nalar Qiyasi Burhani***, Ponorogo: STAIN Po Press, Tahun 2014.

Wijaya, Ahsin, "**Nalar Epistemologi Agama: Argumen Pluralismereligius Epistemologis Abdul Karim Sorosh**", *Jurnal Episteme*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2016.

Wijaya, Akhsin, ***Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kriti Atas Nalar Tafsir Gender***, Yogyakarta: Insania Press Tahun 2004.

Wijayanti, A. P. & Rahmandani, A, **Jawa Tengah Free From Pasung 2019: A Case Record Of Mentally Illness Ex-Physically Restrained Patients In Mental Health Hospital**. *Proceeding International Conference On Health And Well-Being (ICHWB)* 2016. Diunduh dari: https://publikasiilmiah.ums.ac.id/handle/11617/7358.

Wilber, Ken, ***Integral Spirituality, A Starling New Role For Religion In The Modern And Postmodern World***. Boston Dan London: Integral Books, Tahun 2007).

Wilber, Ken, ***The Marriage Of Sense And Soul: Integrating Science And Religion***, Boston: Shambala, 2000.

Wilcok, Lynn, *Ilmu Jiwa Berjumpa* ***Tasawuf: Sebuah Upaya Spiritualisasi Psikologi*** Terj. Harimurti, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.

Williams, Portia Adade, Likho Sikutshwa and Sheona Shackleton, "**Acknowledging Indigenous and Local Knowledge to Facilitate Collaboration in Landscape Approache Lessons from a Systematic Review**, *Land* Vol. 9 No. 331 Tahun 2020.

Wilya, Albert (Ed.), ***Kebijakan Yang Paranoid: Kekangan Terhadap Disabilitas Psikososial***, Jakarta: LBH Masyarakat, Mei 2018.

Winarno, F.G., ***Pengetahuan Kearifan Lokal: Pangan Dan Kesehatan***, Jakarta: Gramedia, Tahun 2021.

Winnick, Terri A. , "**Medical Doctors And Complementary And Alternative Medicine: The Context Of Holistik Practice**", *Health: An Interdisciplinary Journal for the Sosial Study of Health, Illness and Medicine*, Vol 10, Issue 2, 2006.

Winschiers-Theophilus, Heike, And Tariq Zaman, Colin Stanley, "**A Classification Of Cultural Engagements In Community Technology Design: Introducing A Transcultural Approach**", *AI & Society* Vol. 34 Issue Tahun 2019.

Wisesa, Taufiq Panji, dan Teddy Moh Darajat dan Ismail Alif Siregar, "**Melihat Keramik: Mengungkap Persoalan Tubuh dan Jiwa**, *Jurnal Idealogy*, Vol. 2 No. 1 tahun 2017.

Witari, Ni Putu, "**Pendekatan Holistik Dalam Keperawatan Paliatif**", Dalam I Wayan Sudarsa (Ed), ***Keperawatan Komprehensif Paliatif,*** Surabaya: Unair Press Tahun 2020.

Wiyasa Bratawijaya, Thomas, ***Mengungkapkan dan Mengenal Budaya Jawa***, Jakarta: Pradnya Paramita, Tahun 1997.

Wranke, Greogia, ***Gadamer: Hermeneutika, Tradisi Dan Akal Budi,*** Terj. Ahmad Sahidah, Yogyakarta: IRCISOD, Tahun 2021.

Yasa Bukian, Putu Agus Windu, "**Pengaruh Terapi Spiritual Gayatri Mantram Terhadap Kemampuan Klien Mengontrol Halusinasi Di Rumah Sakit Jiwa Provinsi Bali Tahun 2018**", *Midwinerslion Jurnal* Vol. 3 No. 2 Tahun 2018. .

Yasin, Anas, ***Penelitian Etnografi: Pengantar Penelitian***, Padang: UNP, 1999.

Yazdi, Mehdi Ha'iri, ***Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis Dalam Filsafat Islam***, Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 2003, .

Yazdi, Mehdi Haeri, ***Epistemologi Iluminasionis Dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan***, Terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, Tahun 2003.

Yazdi, Mehdi Haeri, ***Ilmu Hudhuri: Prinsip-Prinsip Epistemologi Dalam Filsafat Islam***, Terj. Ahsion Muhammad, Bandung: Mizan, Tahun 1994.

Yudantara, Surya, ***Sinopsis Scizofrenia***, Malang: UB Press, 2018 .

Yuliani, Fitriani Hilka, "**Chemical Characterics Of Ground Coffee And Sensory Quality Of Brewed Arabica Coffee (Peaberry) With Variations In Roasting Temperature In The Baiyul Qiradh Baburrayyan Cooperative**", *Jurnal Pertanian Agros* Vol. 25 No.1, Januari 2023.

Yuniarti, Kwartarini Wahyu, ***Psikopatologi Lintas Budaya***, Yogyakarta: UGM Press, 2021 .

Yunus, Muhammad Barkah, "R**esepsi Fungsional Al-Qur'an Sebagai Syifā' Di Pondok Pesantren Roudhotut Tholabah Ki Ageng Serang Purwodadi**", *Skripsi* UIN Walisongo Tahun 2019.

Yusuf, Ahmad Dkk., "**Pengembangan Model Holistik Dalam Keperawatan Pasien Gangguan Jiwa**" Laporan Riset Unair Surabaya Tahun 2018 .

Yusuf, Ahmad Dkk., ***Buku Ajar Keperawatan Kesehatan Jiwa,*** Jakarta: Salemba Medika, Tahun 2015, Lihat Juga Dalam Nurhalimah, ***Buku Ajar Keperawatan Jiwa,*** Jakarta: Kemenkes RI, Tahun 2016.

Yusuf, Ahmad Dkk., ***Kebutuhan Spiritual: Konsep Dan Aplikasi Dalam Asuhan Keperawatan,*** Jakarta: Mitra Wacana Media Tahun 2016.

Yusuf, Ahmad, "**Pengaruh Terapi Keluarga Dengan Pendekatan Spiritual Direction, Obedience Dan Acceptance Terhadap Coping Keluarga Dalam Merapat Pasien Sckizofrenia**", *Disertasi* Fakultas Kedokteran Unair Tahun 2012.

Zabidi, Yusuf, "**Terapi Keagamaan Pondok Pesantren Ar-Ridwan Kalisabuk Cilacap Bagi Penderita Gangguan Kejiwaan**", *Skripsi* UIN Yogyakarta Tahun 2011.

Zacharias, S., **Mexican Curanderismo as Ethopsychoterapy: a Qualitative Studi on Treadment Practice Effectivess and Mechanisme of Change**, *International Journal of Disability, Development and Education* Vol 53, No. 4 Tahun 2006.

*Zain, Najuba, Irena Wahyu Damayanti, Nikmatul Choyroh Pamungkas, Nadia Saphira, "***Penanganan Stress Dengan Metode *Dzikir* Lisan Di Pondok Pesantren Tetirah *Dzikir* Berbah Sleman**"*, Jurnal Al Israq* Vol. 1 No. 2, Tahun 2018.

Zaini, Ahmad, "**Shalat Sebagai Terapi Bagi Pengidap Gangguan Kecemasan Dalam Perspektif Psikoterapi Islam**, *Konseling Religi*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2016.

Zaini, Moh., ***Peran Pondok Pesantren Dalam Merehabilitasi Pecandu Narkoba Di Pondok Pesantren Al-Bajigur Desa Tenonan Manding Sumenep****". Masters Thesis*, IAIN Madura Tahun 2021.

Zamzami, Lucky, "**Sekerei Mentawai: Keseharian Dan Tradisi Pengetahuan Lokal Yang Digerus Oleh Zaman**", *Antropologi Indonesia* Vol. 34 No. 1 Tahun 2013. .

Zamzani, Markus, "**Penyembuhan Pasien Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Salafiyah Al-Qodir Wukirsari Cangkringan Sleman Yogyakarta**", *Skripsi* UIN Yogyakarta 2006.

Zamzani, Muhammad, "**Kitab Sullam Al-Futūhāt Karya K.H. Abdul Hannan Maksum: Antologi Wirid, Doa, Dan Suwuk**" yang dimuat https://Arrahim.Id Pada 8 Mei 2020.

Zarkasi, HF., ***Kritik terhadap Model Pebacaan Kontemporer**,* Ponorogo: CIOS, Tahun 2015.

Zarkasyi, Hamid Fahmi, "**Kata Pengantar**" Dalam M. Kholid Muslih (Ed), ***Epistemologi Islam: Prinsip-Prinsip Dasar Ilmu Pengetahuan Islam***, Ponorogo: DIIP Unida Gontor-Insists, Tahun 2021.

Zarkasyi, Hamid Fahmy Dkk, **Iman Dan Kesehatan Psikis: Perspektif Said Nursi**, *Kalimah*, Vol. 18, No. 1 Tahun 2020.

Zarkasyi, Hamid Fahmy Dkk., **Konsep Psikoterapi Badiuzzaman Said Nursi Dalam Risale-I Nur**, *Tsaqofah* Vol. 15, No. 2 Tahun 2019.

Zayas, Maria And Rollin Mccraty, "**Intuitive Intellegence, Self-Regulation And Lifting Consciousness**", *Global Advances In Health And Medicine* Vol. 3 No. 2 Tahun 2004.

Zubair, Achmad Charris, "**Wasis Lantip Waskito: Tataran Etika Epistemik Jawa: Reintepretasi Dan Relevansi Gagasan Ki Ageng Suryomentaram**", *Madinah: Jurnal Studi Islam* Vol. 4 No. 1 Tahun 2017.

Zubair, Akhmad Charis Dkk., ***Filsafat Islam Seri 2***, Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, Tahun 1992.

Zuhdi, Ahmad, "**Tradisi Suwuk Dalam Tinjauan Sains Modern**", *Islamica:* Jurnal Studi Keislaman, Vol 13, No. 1 September 2018.

BIODATA PENELITI

Nama : **KHOLIL LUR ROCHMAN**
TTL : Rembang, 05 Oktober 1979
Pekerjaan : Dosen Tetap Prodi Bimbingan Konseling Islam
Fakultas Dakwah UIN Saizu Purwokerto
Status : PNS
Alamat Kantor : LPPM UIN Saizu Purwokerto
Gedung Rektorat Lantai 4
Jl. A. Yani Nomor 40A Purwokerto
Alamat Rumah : Jl. Puteran No. 67 RT. 05, RW.05
Desa Tambaksogra, Sumbang Banyumas
Phone : 081390123822
Email : cholil@uinsaizu.ac.id
ID Scopus : 57216393934

Jenjang Pendidikan Formal
1. SDN II Logede, Sumber Rembang, (1986-1991)
2. SMPN II Sumber Rembang, (1992-1994)
3. MAN Lasem Rembang, (1995-1997)
4. S1, Jurusan BPI, Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang (1997-2001),
5. S2, Prodi Ilmu Dakwah Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang (2004-2006)
6. S3, Prodi Studi Islam Pascasarjana UIN Saizu Purwokerto (2020-2023)

Jenjang Pendidikan Non Formal
1. Pesantren An Nur Lasem Rembang (1994-1997)
2. Shotcourse Etnografi yag diselenggarakan oleh Kemenag RI selama 4 bulan di Pesantren Suryalaya Tasikmalaya (2012)
3. Pendidikan Khusus Profesi Mediator, WMC UIN Walisongo Semarang _MA RI Tahun 2023

Pengalaman Bekerja
1. Anggota Tim JAMPPI (Jaringan Masyarakat Pemantau Pemilu Indonesia) Wilayah Jawa Tenga Tahun 1999-2000
2. Pekerja di Barokah Copy Centre depan Kampus I UIN Walisongo Semarang (2002-2003)
3. Dosen Tidak Tetap di Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang Tahun 2006
4. Dosen Tidak Tetap di Intitut Agama Islam NU (Inisnu) Jepara (2007-2009)
5. Dosen Tidak Tetap di Universitas Veteran Bangun Nusantara Sukoharjo Kelas Jepara (2007)
6. Dosen Tidak tetap di STAI Matholiul Falah, Kajen Pati (2008-2009)
7. Dosen Tetap Prodi Bimbingan Konseling Islam UIN Saizu Purwokerto (2009-sekarang)
8. Konsultan Manajemen Mutu di Borang Center Purwokerto (2019-sekarang)

Karya ilmiah (Buku berbasis riset)

1. Kholil Lur Rochman, *Setengah Hati Menuju Ilahi: Perilaku Pacaran Santri TQN Suryalaya*, Yogyakarta: Mahameru Press, 2013
2. Kholil Lur Rochman, *Kesehatan Mental: Gangguan Jiwa Sebagai Keniscayaan dalam Kehidupan*, Yogyakarta: Fajar Media, 2013
3. Kholil Lur Rochman, *Mengabaikan Rasionalitas*, Yogyakarta: Deepublish, 2015
4. Kholil Lur Rochman, *Mengutuk Diri Menjadi Petani*, Yogyakarta: Deepublish, 2015
5. Kholil Lur Rochman dkk., *Media, Cinta dan Sunda: Etnografi Pengikut Tarekat di Tatar Sunda*, Yogyakarta: Deepublish, 2015
6. Kholil Lur Rochman, *Bersahabat dengan Gangguan Jiwa*, Yogyakarta: Deepublish, 2015
7. Kholil Lur Rochman, *Potret Kemiskinan Perkotaan: Assesment Psikososial Disfungsi Struktur dan Ironi Budaya di Kampung Dayak Purwokerto*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2019
8. Kholil Lur Rochman, *Erotisme Perempuan: Menafsir Sisi Lain Tubuh dan Ketelanjangan Ratu Kalinyamat*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2019
9. Kholil Lur Rochman, *Islam Kompas: Inklusif Pluralistik dan Kritis Dekonstruktif,* Purwokerto: CV.Tentrem Karya Nusa, 2020

Karya Ilmiah (Jurnal Internasional)

1. Kholil Lur Rochman dkk., *Development of Islamic Education Curriculum Based on Anti-Corruption Fiqh*, IJPR Vol 24, Issu 02, Tahun 2020 **(Scopus Q4)**
2. Kholil Lur Rochman dkk., *The Influence of Personal and Job Characteristics on Organizational commitment and employee Work Performance at State University*, Revita Espacios, Vol. 41 (23), 2020
3. Kholil Lur Rochman dkk., *Ngahuma (Planting Rice in The Fields) and Tilled Land Limitations of Baduy Tribe in Indonesia*, GeoJournal of Tuurisme and Geosites, Vol. 34, No. 1 Tahun 2021 **(Scopus Q3)**
4. Kholil Lur Rochman dkk., *The Influence of Work-Family Conflict, Interpersobal Conflict and Job Satisfaction Valiables on The Turnover Intention of Hospital Staffs in Purwokerto*, TOJQI Vol. 12, issue 7 Tahun 2021
5. Kholil Lur Rochman, dkk., *Godokan: An Ethnography Study of an Alternative Therapy of Drug Addicts Patients with Mental Disorders in Pesantren Nurul Ichsan Indonesia,* diterima di Kasetsart Journal of Social Sciences (proses revisi) Tahun 2023 **(Scopus Q2)**